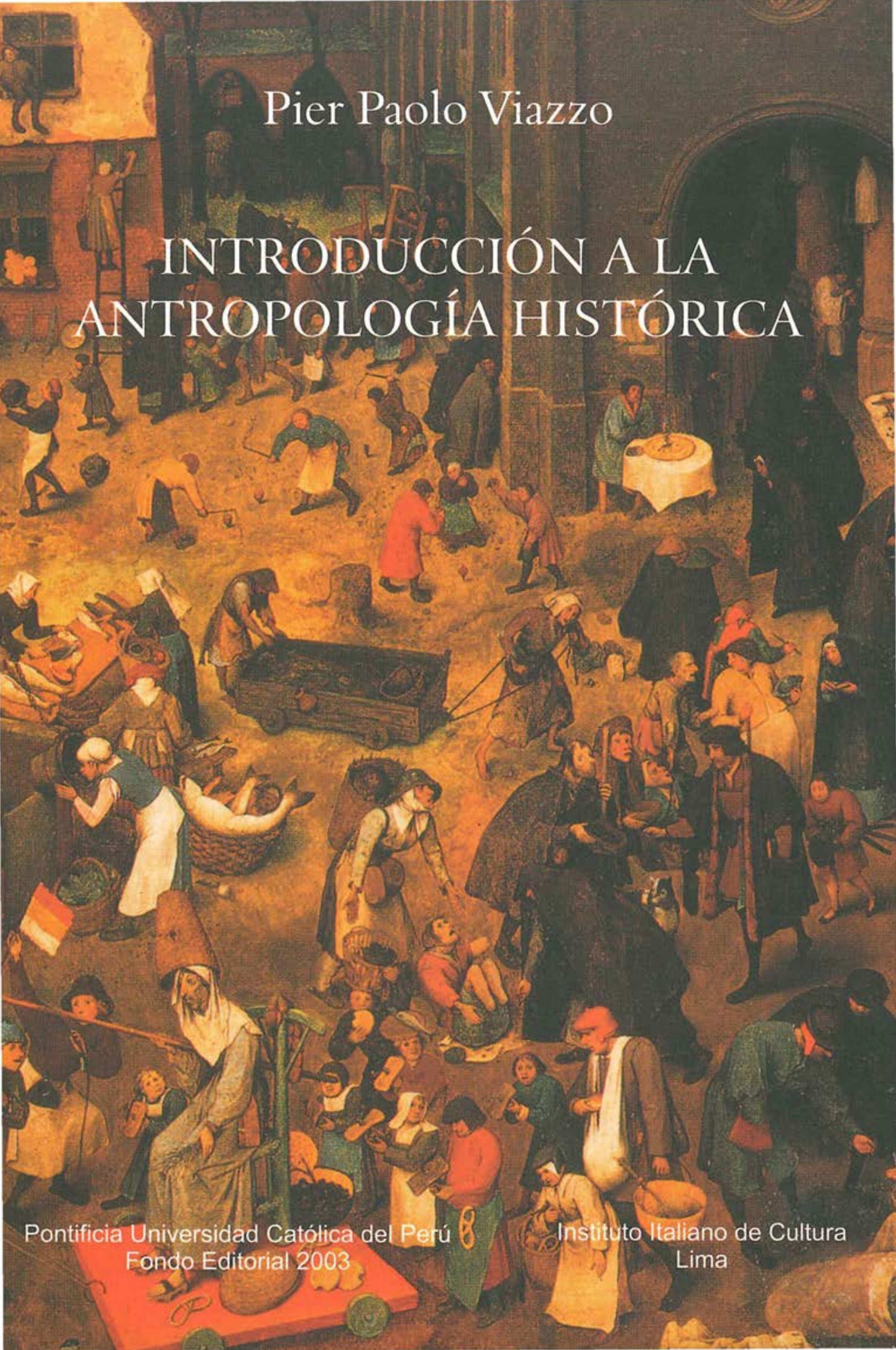


Pier Paolo Viazzo

INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Instituto Italiano de Cultura
Lima

Introducción a la Antropología Histórica

Responsable científico de la edición: Marco Curatola Petrocchi
Departamento de Humanidades
Pontificia Universidad Catolica del Perú

Traducción de Ximena Fernández Fontenoy
Introduzione all´antropologia storica
©2000, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Creative Commons

Introducción a la Antropología Histórica

Pier Paolo Viazzo





Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2003

Instituto Italiano de Cultura
Lima

Primera edición: Lima junio de 2003

INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

© 2003 Pier Paolo Viazzo

© 2003 por el Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima, Perú
Teléfono: 330 7411
Telefax: 330 7410
feditor@pucp.edu.pe

© 2003 Instituto Italiano de Cultura
Av. Arequipa 1075, Samta Beatriz, Lima
Teléfono: 471 7074

Derechos reservados

Diseño de carátula: Edgar Thays
La riña entre el carnaval y la cuaresma (1559) de Pieter Brueghel
Kunsthistorisches Museum Wien

ISBN 9972-42-567-6
Nº de Depósito Legal: 1501412003-1676

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Índice

Premisa

HACE UNOS TREINTA AÑOS, la historia era para la antropología una tierra incógnita y de evitar. El archivo, si bien ritualmente invocado, era percibido como un umbral oscuro y peligroso donde el antropólogo podía fácilmente extraviar el sendero de su investigación. Los historiadores, a su vez, no escondían su propia desconfianza frente a las ambiciones teóricas de la antropología y hasta su absoluta indiferencia hacia una disciplina que se ocupaba de pueblos lejanos y sin escritura; pero no faltaban naturalmente las excepciones, sobre todo en el campo de la historia antigua, sector historiográfico que hasta inicios del siglo XX había mantenido estrechas relaciones con la antropología antes de una brusca separación, se notaban signos alentadores de acercamiento.

Este libro hunde sus raíces en aquellos años cuando como estudiante de Letras, dividido entre el interés por la historia antigua y la pasión por la antropología, me había quedado fascinado con los trabajos de historiadores como Moses Finley, Peter Brown y Sally Humphreys quienes habían aplicado los instrumentos con-

ceptuales y las sugerencias comparativas de la antropología al estudio del mundo antiguo, y me prometí emularlos. Hace algunos meses, hojeando mi tesis de licenciatura de 1975, descubrí que al analizar los trabajos de Peter Brown, yo lo hacía en los términos de la «antropología histórica». No me parece que Brown se hubiese definido como antropólogo histórico, pero leyendo sus estudios sobre la brujería y los santos siríacos de la antigüedad tardía, uno se olvidaba de que no eran fruto de la observación directa de un antropólogo en el campo. La expresión «antropología histórica» estaba ya en el ambiente como testimonio de un despertar del interés de los historiadores por la antropología. Algunos habían usado el término en Alemania y en Inglaterra, y pronto se habría hecho familiar por la decisión —de parte de Jacques Le Goff, André Burguière y otros exponentes de la escuela de los «Annales»— de dar este nombre a uno de los principales ámbitos de investigación que se proclamaba orgullosamente como la *nouvelle histoire*.

Después de la licenciatura, fui a estudiar antropología social al University College de Londres donde enseñaban Sally Humphreys y Mary Douglas, cuyas ideas habían influenciado en Peter Brown. Los nuevos estímulos ofrecidos por los cursos seguidos en Londres me llevaron, no obstante, a abandonar la idea inicial de volverme un antropólogo histórico del mundo antiguo y a desarrollar en cambio —como antropólogo *tout court*— una larga investigación de campo en una comunidad de lengua alemana de los Alpes occidentales. Sin embargo, los tiempos estaban también cambiando para la antropología. La orientación estrechamente sincrónica del funcionalismo había mostrado sus límites y se advertía la necesidad de conocer cuál había sido la situación preceden-

te, para comprender mejor los procesos de transformación que el antropólogo observaba en el terreno. Al partir hacia el trabajo de campo, el antropólogo presumía recabar este conocimiento a partir principalmente de un escrutinio de la literatura histórica existente y por alguna incursión hecha en el archivo. Pero, como muchos otros antropólogos de mi generación que han llevado a cabo investigaciones en Europa, rápidamente me di cuenta de las potencialidades ofrecidas por los archivos locales, cuya humilde documentación —si es oportunamente interrogada— permitía estudiar una comunidad del pasado con métodos que, en principio, no eran tan diferentes de los que el antropólogo usaba para estudiar una comunidad en el presente. Se podía, por tanto, entrar en las viviendas de los antiguos habitantes, conocer su sistema familiar, descubrir los conflictos que a veces los habían dividido, rastrear las estrategias de supervivencia que habían seguido, entre otros hechos.

Este primer encuentro con el archivo ha marcado, en lo personal, el inicio de un recorrido que por vías inesperadas no solo me ha conducido nuevamente a la antropología histórica, sino que me ha hecho trabajar por más de diez años en estrecho contacto, o al interior, con varias comunidades de historiadores. Es un caso entre tantos. A partir de los primeros años de la década del ochenta el número de antropólogos que se ha dedicado a investigaciones de archivo, o que de algún modo ha dado a sus propias investigaciones una impronta particularmente histórica, ha crecido rápidamente. Y este cambio de dirección hacia la historia no solo ha concernido a los antropólogos que han llevado a cabo sus investigaciones en Europa, sino también a sus colegas empeñados en

estudiar aquellas poblaciones no europeas cuya historia parecía, a las anteriores generaciones de antropólogos, de poca importancia o en todo caso imposible de reconstruir.

Junto al contemporáneo desarrollo de las nuevas corrientes historiográficas, se encuentra, primero entre todas, el movimiento «microhistórico». Este cambio de dirección de la antropología ha transformado el panorama más allá de toda previsión. Hoy en día, los antropólogos dan por descontada la necesidad de conjugar antropología e historia y aconsejan a sus estudiantes acompañar el trabajo de campo de una pesquisa histórico-archivística. En la otra vertiente, si bien no todos los historiadores son tan asequibles al connubio, ciertamente son muchos los que hacen uso de instrumentos antropológicos en sus investigaciones y recomiendan a sus estudiantes adquirir familiaridad con la antropología. Para investigadores y estudiantes —y también para quien tiene algún título para definirse como antropólogo histórico— no es fácil orientarse en este territorio de frontera, un tiempo despoblado y ahora, por el contrario, teatro de intensos intercambios. La bibliografía antes desconsoladamente pobre es hoy no solo interminable, sino también más heterogénea de cuanto no fuese en los primeros años de renovada colaboración entre antropología e historia. Como estudiante he vivido primero entre los historiadores y después entre los antropólogos; posteriormente, he tenido cargos de investigación y de docencia, bien sea como antropólogo o como historiador. De esta experiencia personal he recabado la justa impresión de que los dos grupos ven a la antropología histórica de manera parcialmente diversa. Para definir sus características y sus objetivos, un antropólogo citará autores, libros y temas de investigación

diferentes de los que le vendrían inmediatamente en mente al historiador. Para complicar el panorama intervienen además «diferencias nacionales» que cortan transversalmente estas «diferencias disciplinarias». Hacer antropología histórica en Italia no es lo mismo que hacerla en Francia, en los países anglosajones o en el mundo alemán.

Estos diversos «dialectos» vuelven difícil, sobre todo para los estudiantes, el alcanzar un pleno usufructo de la literatura que la antropología histórica ha producido. El estudiante de historia tendrá probablemente escasa familiaridad con los modelos antropológicos usados, por ejemplo, con el trabajo de los historiadores sobre la brujería europea. Recíprocamente, el estudiante de antropología será conquistado por las monografías escritas por los historiadores sobre pueblos, pero fatigará al contextualizarlas en los debates historiográficos que las han originado. Sacando ventaja de mi «identidad mestiza», en esta obra he tratado de hacer el papel de intermediario, de proveer una guía que pueda ser de ayuda para que el antropólogo o el historiador se mueva con mayor seguridad en un territorio con un mapa de lo más abigarrado. Para tal fin me ha parecido útil, en el segundo y tercer capítulo, recorrer la evolución de las relaciones entre la historia y la antropología, buscando esclarecer las causas de aquel clima de separación e indiferencia que ha dominado hasta los años sesenta y de señalar las razones que han llevado a estas disciplinas al acercamiento. La historia de la antropología está todavía en gran parte por escribirse, y también nuestros conocimientos sobre la historiografía del siglo XX presentan sorprendentes zonas de confusión. El cuadro aquí delineado es forzadamente esquemático y provisorio, pero

espero que pueda revelar circunstancias y conexiones no del todo obvias. Espero también que este examen, moviéndose en la cumbre que separa a las dos disciplinas para mantenerlas a ambas a la vista, pueda servir para iluminar sobre los orígenes de las principales tendencias de la antropología histórica actual y de los debates que la conciernen. Esto se discute en el cuarto y quinto capítulo de este libro.

Frente a estos debates, la reciente ventada posmodernista que ha embestido a la historia y todavía más a la antropología agrega nuevos dilemas. La antropología histórica ha nacido del encuentro realizado en los archivos. Los instrumentos interpretativos de la antropología y el uso analógico de sus métodos le han permitido al historiador hacer nuevas preguntas a documentos a menudo bien conocidos, y algunas veces dar voz a hombres y mujeres del pasado que de otra manera habrían estado condenados al silencio. Al antropólogo, que se ha sumergido para encontrar antecedentes con la convicción de que el presente está en gran medida ya contenido en el pasado, el archivo le ha reservado frecuentemente el sabor del descubrimiento y le ha consentido valorizar congruencias y discrepancias entre las versiones del pasado, recogidas en el campo y fijadas en la documentación. La crítica posmodernista nos ha vuelto más conscientes de que, en un sentido muy importante, no es el pasado el llamado a determinar y explicar el presente, sino el presente —imponiendo a la investigación histórica las propias cuestiones y los propios intereses— el llamado a «crear» el pasado. Esta inversión de la cadena causal conlleva obviamente a un desplazamiento del interés sobre el pasado como recurso y, por tanto, también a sus potenciales o efectivas manipulaciones.

Es una perspectiva atractiva para la antropología que por largo tiempo ha subordinado el estudio del pasado al del presente, pero con riesgos para la antropología histórica tal como la conocemos hoy. Los argumentos posmodernistas ciertamente sirven para desacralizar el documento de archivo como depositario último de la verdad, pero tienden a sugerir que su relevancia no reside tanto en su contenido, sino más bien en el valor evocativo que este tiene para quienes lo manipulan. Difícilmente los historiadores abandonarán el archivo, mientras existe la concreta posibilidad de que los antropólogos lo hagan. Se disolvería así el vínculo que ha dado vida a la antropología histórica, y se dejaría solo a los historiadores una de las tareas fundamentales que la antropología histórica se impuso: comprender los comportamientos y las creencias de seres humanos lejanos a nosotros en el tiempo. Personalmente, creo que una elección unidireccional en favor de esta dimensión constituiría un empobrecimiento de la antropología histórica; pero la cuestión está obviamente abierta y espero que el material que he reunido en este libro pueda ofrecer al lector los elementos útiles para formular un juicio.

Como es inevitable, cuando un texto hunde sus raíces tan atrás en el tiempo, he acumulado con los años una deuda de reconocimiento con muchas personas e instituciones. Me interesé en los primeros trabajos de Ginzburg y Macfarlane, en aquel entonces recién publicados y hoy entre los clásicos de la antropología histórica, a partir de un seminario sobre las interpretaciones históricas y antropológicas de la magia organizado por Franco Bolgiani y Dario Rei (1970-1971) en la Universidad de Turín. Obviamente, han sido decisivas las experiencias maduradas en las instituciones

donde he recibido mis variadas iniciaciones: el Department of Anthropology del University College, el Cambridge Group for the History of Population and Social Structure y el Istituto degli Innocenti de Florencia, donde he podido conocer desde adentro un gran archivo urbano muy diferente de aquellos donde trabajan generalmente los antropólogos. Me dispuse a trabajar de manera más sistemática sobre los temas afrontados en este libro poco después de mi llegada al Dipartimento di Scienze Antropologiche, Archeologiche e Storico-Territoriali de la Universidad de Turín. Estas reflexiones han encontrado una primera formulación en noviembre de 1996, y en una ponencia «L'antropologo e l'archivio» presentada dentro del marco de la actividad seminarial del Dottorato di ricerca in Antropologia Culturale e Etnologia del Departamento de la Universidad de Turín. Estoy agradecido a todos los que me han ayudado y alentado en las varias fases de la investigación y durante la redacción de la misma, y en modo particular a Stefano Allovio, Piero Matthey y Francesco Remotti por haber leído total o parcialmente los capítulos de este libro, ofreciéndome valiosas sugerencias y librándome de numerosos errores. Gert Dressel y Gianluca Ligi me han señalado trabajos que se me habían escapado y me han proporcionado material bibliográfico de difícil acceso. También a ellos va mi agradecimiento.

CAPÍTULO PRIMERO

La antropología histórica: ¿nueva disciplina o terreno de frontera?

Ha pasado un siglo desde cuando en 1899, Frederic William Maitland, el gran historiador del derecho inglés, en una conferencia destinada a volverse famosa expresó la opinión de que siempre la antropología se habría encontrado frente a la elección «entre ser historia o ser nada».[1] En los siguientes cincuenta años la antropología —sobre todo en Gran Bretaña, pero también en los otros países europeos y en los Estados Unidos— eligió resueltamente no ser historia, sin por esto devenir en nada. Más bien, precisamente esta elección condujo a la antropología a recorrer vías que, a partir de los años sesenta, comenzaron a suscitar el interés de los historiadores, al extremo de que en 1963, un joven historiador, Keith Thomas podía advertir a sus colegas —invirtiendo

1. F.W. Maitland, «The Body Politic», en *The Collected Papers of Frederic William Maitland.* Vol. III. H.A.L. Fisher (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1911, p. 295.

la afirmación de Maitland— que la historia se encontraba ahora en el deber de escoger entre ser antropología o ser nada.[2]

Sería exagerado sostener que en la segunda mitad del siglo XX la historia se haya transformado en antropología; pero indudablemente la invitación de Thomas, a mirar con ojos más acuciosos los trabajos de los antropólogos y a adoptar sus métodos y las perspectivas teóricas, ha sido recogida por muchos historiadores. Recientemente, inclusive un renombrado historiador como Jacques Le Goff no ha dudado en señalar a la antropología como la interlocutora privilegiada de la «nueva historia».[3] Contemporáneamente, el creciente conocimiento de las limitaciones y distorsiones interpretativas causadas por orientaciones teóricas y metodológicas estrechamente sincrónicas o atemporales ha determinado en las ciencias sociales un difundido «retorno a la historia».[4] Por cuanto este cambio de dirección se advierte en casi todas las ciencias sociales y humanas —de la sociología al derecho, de la politología a la crítica literaria— es quizás precisamente entre los antropólogos que la exigencia de un acercamiento a la historia se ha manifestado de manera más evidente.[5] Los últimos decenios han sido

2. K. Thomas, «History and Anthropology», en *Past and Present,* XXIV (1963), p. 18.

3. J. Le Goff, «L 'histoire nouvelle», en *La nouvelle histoire.* J. Le Goff, (ed.). París: Éditions Complexe, 1988, pp. 62-3.

4. Sobre este cambio de dirección de la historia véase la compilación de ensayos hecha por T.J. McDonald, *The Historic Turn in the Human Sciences.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

5. Véanse a este propósito las observaciones de S. Ortner, «Theory in Anthropology since the Sixties», en *Comparative Studies in Society and History,* XXVI (1984),

testigos de contactos e intercambios siempre más frecuentes e intensos entre dos disciplinas que anteriormente habían demostrado por largo tiempo recíproca indiferencia, cuando no desconfianza o abierta hostilidad. Como consecuencia de estos intercambios, no siempre y en todas partes simétricos e igualitarios, han surgido problemas y temas de investigación de común interés. Al parecer de muchos, hasta ha nacido una nueva disciplina: la antropología histórica. Indicar con precisión los límites, las características distintivas y los objetivos de esta nueva disciplina —o área de intersección disciplinaria— no es tarea fácil. «El éxito de la nueva etiqueta 'antropología histórica'», observaba en 1985 André Burguière, «no encuentra hoy iguales que en la imprecisión de su definición».[6] A quince años de distancia, el cuadro se presenta todavía más vivo y rico de estímulos, pero ciertamente no menos complejo.

1.1. Una identidad abigarrada: diferencias disciplinarias y contextos nacionales

Un primer punto que vale la pena notar es que quienes usan la expresión «antropología histórica» han sido, y son hasta ahora, más los historiadores que los antropólogos. El caso más sugestivo es probablemente el de Francia, donde en 1978 uno de los capítulos centrales de un afortunado volumen colectivo sobre las orienta-

pp. 158-9 y, recientemente, de S. Borutti y U. Fabietti en la «Introducción» al volumen realizado por ellos, *Fra antropologia e storia*. Milán: Mursia, 1998, especialmente, pp. 12-13.

6. A. Burguière, «Anthropologie historique», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. II. París: Encyclopaedia Universalis Editeur, 1985, p.250.

ciones de la historiografía francesa contemporánea estaba dedicado a la antropología histórica;[7] pero, también en otros países, numerosos historiadores no han tenido reticencias en usar esta denominación, desde Peter Burke en Inglaterra, que en 1987 publicó *Historical Anthropology of Early Modern Italy*,[8] hasta el clasicista Riccardo di Donato en Italia[9] y el medievalista Aron Gurevič en Rusia,[10] por citar solo algunos nombres. Sin embargo, es sobre todo en los países de lengua germana donde la antropología histórica ha registrado en estos últimos años un fuerte desarrollo institucional. En Alemania, la antropología histórica ha tenido inicios precoces. En 1968, proponiendo una «segunda fundación de la historia social sobre bases antropológico-culturales», el historiador Thomas Nipperdey planteaba expresamente una «Historische Anthropologie»,[11] y en 1973 se fundó el Institut für Historische

7. A. Burguière, «L'antropologie historique», en *La nouvelle histoire*. J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (eds.). París: Retz, 1978.

8. P. Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern History. Essays on Perception and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Este volumen ha sido traducido en italiano con el título de *Scene di vita quotidiana nell' Italia moderna*. Roma-Bari: Laterza, 1988.

9. Riccardo Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*. Florencia: La Nuova Italia, 1990. Di Donato recientemente ha publicado en italiano una selección de ensayos de Marcel Mauss que ha titulado *I fondamenti di un'antropologia storica*. Turín: Einaudi, 1998.

10. Sobre la antropología histórica de Gurevič, véase L. Scholze-Irrlitz, «Exploring Historical Anthropology: Jacques Le Goff y Aaron J. Gurevich», en *Ethnologia Europaea*, XXIV (1994), pp. 119-32.

11. T. Nipperdey, «Kulturgeschichte, Sozialgeschichte, historische Anthropologie», en *Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, LV (1968), p. 164.

Anthropologie[12] en la Universidad de Friburgo. Algunos años después, en 1976, cuatro investigadores del Max-Planck-Institut für Geschichte de Gotinga lanzaron la idea de organizar una serie de seminarios y mesas redondas que permitiesen discutir y evaluar las implicancias de la antropología social y cultural para sus investigaciones. Eran Robert Berdahl, Alf Lüdtke, Hans Medick y el americano David Sabean, el cual antes de arribar al Max-Planck-Institut había transcurrido un año en Cambridge estudiando antropología social bajo la guía de Jack Goody.[13] Este pequeño grupo de estudiosos ha tenido, como lo veremos en el quinto capítulo,[14] una importancia fundamental en definir los objetivos y los métodos de la antropología histórica. Otro tanto decisivo ha sido,

12. Sobre los orígenes de este instituto y sobre sus líneas de investigación véanse O. Köhler, «Versuch einer 'Historischen Anthropologie'», en *Saeculum*, XXV (1974), pp. 129-246, y J. Martin, «Das Institut für Historische Anthropologie», en *Saeculum*, XXXIII (1982), pp. 375-80.

13. He podido consultar en la biblioteca del Cambridge Group for the History of Population and Social Structure un *Report on the History and Anthropology Roundtable and Workshop*, redactado por Medick, Sabean y otros, que informa sobre la ideación y organización de los primeros de estos encuentros entre historiadores y antropólogos en Gotinga. La importancia del año (1972-1973) transcurrido en Cambridge es subrayada por el propio Sabean en el prefacio a su volumen *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. XXIV. Sobre las diferencias entre las orientaciones de la escuela de Friburgo, que se refieren a la tradición alemana de antropología filosófica, y el grupo de Gotinga, que privilegia en cambio el diálogo con la antropología social y cultural anglosajona, ha llamado la atención H. Medick, «'Missionaries in the Row Boat'? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History», en *Comparative Studies in Society and History*, XXIX (1987), pp. 79-80.

14. Véanse pp. 288, 300.

en los años ochenta, el interés por la antropología demostrado por Michael Mitterauer y por sus alumnos y colaboradores del Instituto de historia económica y social de la Universidad de Viena, uno de los más prestigiosos centros europeos para el estudio de la historia de la familia.[15] Las escuelas alemanas y austríacas han confluido en un vigoroso movimiento que ha encontrado expresión en la revista *Historische Anthropologie*[16] y que ha alcanzado, como se ha dicho, un grado de institucionalización desconocido fuera de los países de lengua germana. Al Instituto de Friburgo se le ha recientemente flanqueado un Interdisciplinäres Zentrum für Historische Anthropologie en la Freie Universität de Berlín y departamentos o cursos universitarios en Fráncfort, Viena, Graz e Innsbruck.[17] También a causa de la barrera lingüística constituida por el alemán, estas escuelas son relativamente poco conocidas en Europa occidental y en América, pero su influencia es dominante en los países de Europa sudoriental, donde la antropología histórica está conociendo un rápido e inesperado crecimiento que repre-

15. El testimonio más significativo de este interés es la compilación de ensayos de M. Mitterauer, *Historisch-anthropologische Familienforschung.* Viena-Colonia: Böhlau, 1990.

16. Sobre la fundación (en 1993) y sobre los objetivos de esta revista *Historische Anthropologie*, véase M. Mitterauer y E. Saurer, «*Historische Anthropologie*: una nuova rivista in lingua tedesca», en *Quaderni storici*, XXVIII (1993), pp. 267-85.

17. Para una mirada general sobre el desarrollo, inclusive institucional, de la antropología histórica en los países de lengua alemana véanse R. Van Dülmen, «Historische Anthropologie in der deutschen Sozialgeschichtsschreibung», en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, XLII (1991), pp. 692-709, y G. Dressel, *Historische Anthropologie, Eine Einführung.* Viena-Colonia-Weimar: Böhlau 1996, pp. 21-5 y 229-77.

senta uno de los fenómenos más interesantes del actual panorama historiográfico europeo.[18]

¿Cuáles son las razones de esta marcada propensión de los historiadores a usar el término «antropología histórica», y sobre todo, a buscar espacios institucionales para este nuevo campo de investigación? Una razón es probablemente el declarado temor, por parte de muchos antropólogos, de que el acercamiento entre antropología e historia, en vez de cancelar fronteras disciplinarias y crear un espacio de encuentro entre estudiosos de diversa proveniencia y formación, pueda simplemente crear un ulterior ámbito muy especializado que iría a agregarse a los tantos sectores en donde ya se subdivide la antropología (económica, política, jurídica, ecológica...), con sus propios esoterismos y nuevas, pero no menos rígidas, fronteras. «El Cielo no quiera», ha deseado el antropólogo sueco Orvar Löfgren, que por lo demás ha sido uno de los primeros y más inteligentes asertores de la antropología histórica, «que debamos asistir a la transformación de la antropología histórica en una disciplina académica, controlada por antropólogos historiadores oficialmente autorizados».[19] Pero otra razón podría residir —como ha sido un tanto maliciosa, pero no injustamente obser-

18. Sobre el crecimiento de la antropología histórica en el área balcánica véanse U. Brunnbauer, «Historische Anthropologie in Bulgarien», en *Historische Anthropologie*, VII (1999), pp. 129-45, y el volumen colectivo de M. Jovanovic; K. Kaser y S. Naumovic (eds.). *Between the Archives and the Field. A Dialogue on Historical Anthropology in the Balkans*. Belgrado: Udruzenje za dřustvenu istŏriju, 1999.

19. O. Löfgren, «Colonizing the Territory of Historical Anthropology», en *Culture and History*, I (1987), p. 25. Análogas preocupaciones han sido expresadas recientemente por N. Thomas en el posfacio a la segunda edición de su influ-

vado— en la comprobada tendencia de la historia a adueñarse de objetos y métodos de investigación de otras disciplinas, especialmente cuando estas parecen amenazar la pretensión de la historia de dar una explicación global de la sociedad. Precisamente por sus propios éxitos, la antropología correría la misma suerte que con anterioridad los historiadores habían reservado para la economía, psicología y sociología.[20]

Sin embargo, cabe remarcar que son sensibles las diferencias existentes entre los varios países. La tendencia «anexionista» surge evidente sobre todo en Francia, donde la antropología histórica ha sido vista esencialmente —por los historiadores— como una profundización del programa de los «Annales».[21] Lucien Febvre y Marc Bloch, los fundadores de los «Annales», habían incitado a los historiadores a salir de las cancillerías y de las asambleas parlamentarias, a abandonar los campos privilegiados de la historia política y diplomática para dirigir la propia atención a los grupos sociales, a las estructuras económicas, a las creencias de los estratos más humildes. Esta continuidad con el programa «annalístico» ha favorecido el desarrollo de la antropología histórica, la cual —colocándose en la intersección de los tres ejes principales que Bloch y Febvre habían asignado a la nueva historia: historia eco-

yente volumen *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996(2), pp. 123-4.

20. J.C. Schmitt, «L'anthropologie historique», en *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* P. Bonte y M. Izard (eds.). París: Presses Universitaires de France, 1992, p. 338.

21. Sobre la escuela de los «Annales» véanse más adelante pp. 105-10, 177-87, 251-58.

nómica y social, historia de las mentalidades, investigación interdisciplinaria—, ha acabado por no verse asignar en Francia un ámbito autónomo.[22] En Austria y Alemania, en cambio, la antropología histórica se ha propuesto como antítesis a la tradición historiográfica por largo tiempo dominante en el mundo de lengua alemana; sin lugar a dudas, mucho menos innovadora que la escuela de los «Annales» durante el segundo periodo de posguerra, y mucho menos abierta a contactos con la antropología. El proyecto de los defensores de la antropología histórica en Austria y Alemania parece ser no tanto el de simplemente lanzar un puente entre historia y antropología, sino más bien el de dar vida a una nueva disciplina de frontera que se separe o, por lo menos, se asegure una autonomía de la *Geschichtswissenschaft*, la «ciencia histórica» comúnmente entendida, para federarse con una antropología que desde hace algunos decenios demuestra un creciente interés por la historia.[23] En los países de lengua alemana, la antropología histórica ha observado con cierta frialdad la propia lección de la escuela de los «Annales» y —obviando totalmente o casi un diálogo con los últimos representantes de las escuelas antropológicas autóctonas— ha buscado como interlocutora directa a la antropología anglosajona.

Las diversas orientaciones que se observan de país a país dependen en gran medida del tipo de antropología con la cual las varias comunidades «nacionales» de historiadores han podido o

22. Véase A. Burguière, «L'anthropologie historique», ob.cit., pp. 250-1.
23. Véase K. Hausen, «Historische Anthropologie –ein historiographisches Programm?», en *Historische Anthropologie*, V (1997), p. 455.

debido confrontarse en su propia casa. Cuando Keith Thomas afirmaba que la historia debía escoger entre ser antropología o ser nada, la antropología que tenía en mente era la *social anthropology* de escuela británica, la cual —así como la *cultural anthropology* norteamericana— en los últimos años del siglo XIX e inicios del XX se había separado del camino de la antropología que se llamaba en aquellos tiempos *física* y que hoy se prefiere definir como *biológica*. En cambio, tanto en Francia como en Alemania, como de otra parte en todos los otros países de Europa continental, todavía en los años sesenta el término «antropología» designaba esencialmente a la antropología física; es decir, la disciplina que, por citar una definición de aquellos años, se ocupaba «del hombre como organismo físico y de su posición en el cuadro de la evolución biológica», y por tanto afrontaba temas como «la diferencia física entre las razas de la especie *Homo sapiens*, la genética humana y la variedad de adaptaciones y de reacciones fisiológicas a diversos ambientes naturales».[24] Para indicar el estudio de las instituciones sociales y las creencias de los «primitivos» —la antropología social de los británicos y la antropología cultural de los norteamericanos— en Francia se usaba casi exclusivamente el término *ethnologie*, mientras que en el mundo germano prevalecían los dos términos ampliamente sinónimos de *Ethnologie* y *Völkerkunde*.

24. La definición ha sido extraída de la clásica introducción a la antropología social de J. Beattie, *Other Cultures, Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1966 (2), p. 17 [traducción italiana *Uomini diversi da noi*. Bari: Laterza, 1972, p. 34], que subrayaba con mucha claridad la diversa acepción del término «antropología» en Gran Bretaña y en Europa continental.

Nos podemos entonces preguntar por qué tanto en Francia, como en Austria y Alemania se ha impuesto la etiqueta «antropología histórica» en vez de «etnología histórica». Las razones son, al menos en parte, diversas y de no poca importancia. Recogiendo tardíamente la exhortación de Bloch y de Febvre de acercar historia y *ethnologie*, los historiadores franceses buscaron un diálogo con los estudiosos que se ocupaban de los «primitivos», precisamente en los años cuando en Francia estos estudios eran fuertemente renovados y fortalecidos teóricamente por Claude Lévi-Strauss y por su escuela estructuralista, que para designar su propio campo de investigación adoptaron la dicción anglosajona de antropología, más en consonancia con una disciplina deseosa de ser reconocida como «ciencia social universalmente aplicable, cuyos métodos y postulados fueran válidos para todas las sociedades y no solamente para los grupos llamados 'primitivos' o 'campesinos'».[25] Los historiadores franceses siguieron a Lévi-Strauss en esta elección terminológica. Mientras Lévi-Strauss y la antropología francesa se encaminaban a conquistar una posición hegemónica en el ámbito internacional, las grandes escuelas de Berlín, Fráncfort y Viena, que antes de la segunda guerra mundial habían asegurado a la *Völkerkunde* alemana y austríaca una posición preeminente en Europa —y de la cual había sido en gran parte tributaria la investigación etnológica en Italia—, estaban al contrario en pleno declive, teóricamente inertes e incapaces de ofrecer estímulos a

25. M. Godelier, «American Anthropology as Seen from France», en *Anthropology Today,* XIII (1997), n. 1, p. 3. Véase también A. Burguière, *L'anthropologie historique,* ob. cit., p. 250.

una generación de historiadores en búsqueda de nuevos horizontes interpretativos. Los únicos estudios que atraían la atención de los historiadores fueron los de Wilhelm Mühlmann sobre los movimientos nativistas no europeos.[26] De otra parte, los historiadores de lengua alemana se dirigieron directamente a Francia y sobre todo al mundo anglosajón del cual importaron no solo decisivas indicaciones teóricas y metodológicas sino también el término «antropología», que era reintroducido en el mundo germano con un nuevo significado y al cual era conferido —aunque con alguna dificultad— una nueva respetabilidad.

Leyendo los trabajos de los antropólogos-historiadores alemanes y austríacos, uno no puede dejar de quedar impresionado al ver cómo todavía hoy están obligados a precisar con mucha fuerza que su campo de indagación y las tradiciones de investigación antropológicas en las cuales se inspiran, no tienen nada que compartir con la *Anthropologie* como ha sido y es hasta ahora predominantemente entendida en el mundo alemán, o sea con la antropología física o biológica.[27] Y esto no tanto, o solamente, para indicar objetivos diversos, sino para tomar distancia de una disciplina que ha salido profundamente desacreditada en el mundo alemán del

26. Sobre el interés suscitado por los trabajos de Mühlmann entre los historiadores alemanes véase Van Dülmen, «Historische Anthropologie», ob. cit., p. 693.
27. Véase, por ejemplo, Hausen, «Historische Anthropologie», ob. cit., pp. 455-7; G. Dressel, «Historische Anthropologie. Eine Einführung», ob. cit., pp. 30-6, y sobre todo G. Dressel, «Historische Anthropologie. Neue Perspektiven, neue Themen, neue Reflektionen», en *Wiener Wege der Sozialgeschichte*. F.X Eder., P. Feldbauer, y E. Landsteiner (eds.). Viena-Colonia-Weimar: Böhlau, 1997, pp. 35-7.

periodo de entreguerras, ya que —acentuando bastante más que en otro lugar sus propensiones eugenésicas— se transformó en una «ciencia de las razas» *(Rassenkunde)* en perfecta sintonía con el régimen nazi.[28] Como han mostrado recientes investigaciones, la acusación de haber «allanado científicamente el camino hacia Auschwitz» no carece de fundamento.[29] No sorprende, por tanto, que en Alemania y en Austria la antropología histórica se mantenga alejada de argumentos que, de otro modo, puedan hacer pensar en vergonzantes parentelas con la antropología física. En el diferente clima político y cultural francés, temas desde siempre centrales para la antropología biológica —desde la medición de la estatura y de otras características físicas hasta el estudio de los aislamientos genéticos— forman en cambio parte de la agenda de la antropología histórica,[30] y han sido más bien entre los primeros

28. Véase el excelente trabajo de R. Proctor, «From 'Anthropologie' to 'Rassenkunde' in the German Anthropological Tradition», en *History of Anthropology*, V (1988), pp. 138-79, y la reciente síntesis de N.S. Bock, «Historical Anthropology and the History of Anthropology in Germany», en *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. H.F. Vermeulen y A. Álvarez Roldán (eds.). Londres-Nueva York: Routledge, 1995, que muestra cómo también los estudios de etnología (*Völkerkunde*) y sobre todo de folklore (*Volkskunde*) se habían gravemente comprometido con el nazismo.
29. Esta acusación («Waren es nicht gerade Anthropologen, die den Weg nach Auschwitz wissenschaftlich ebneten?») es retomada por Dressel, «Historische Anthropologie. Neue Perspektiven» ob. cit., p. 35. Sobre las dificultades creadas a la naciente antropología histórica por el descrédito y por la sospecha que han circundado a las ciencias antropológicas en Alemania en el segundo periodo de posguerra, véase también Bock, «Historical Anthropology», ob. cit., pp. 209-11.
30. Véase Burguière, «L'antropologie historique», ob. cit., p. 252.

en ser investigados por algunos de sus más renombrados pioneros. La gran investigación realizada hacia fines de los años sesenta por Emmanuel Le Roy Ladurie y por un grupo de colaboradores sobre la base de fichas antropométricas de los reclutas del siglo XIX, conservadas en los archivos militares y cuyos resultados fueron publicados en 1972 en un volumen del título emblemático: *Anthropologie du conscrit français*, es quizás todavía el caso más significativo.[31] Este volumen es frecuentemente recordado como una de las primeras demostraciones —gracias también al recurso, revolucionario en aquellos tiempos, de metodologías informáticas— de las enormes potencialidades de la historia cuantitativa o «serial». El entusiasmo de Le Roy Ladurie por la computadora es bien conocido: es de aquellos años su profecía —no tan en broma— de que el historiador del futuro deberá transformarse en programador.[32] Pero la computadora era solamente un instrumento para hacer emerger nuevamente de colosales series archivísticas —como las producidas sobre los conscriptos franceses— datos, que de otro modo eran inaccesibles, sobre las condiciones materiales de vida de estratos de la población que habían dejado de sí mismos solo esporádicas trazas en los documentos de las cancillerías. Además de los datos antropométricos, las fichas conservadas en los archivos militares franceses contenían informaciones directas o indirectas sobre la salud de los reclutas, sus profesiones, su grado de alfabetización, su alimentación. Individuando con precisión y con

31. E. Le Roy Ladurie y J. P. Aron, *Anthropologie du conscrit français*. París-La Haye: Mouton, 1972.

32. «L'historien et l'ordinateur», en E. Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*. París: Gallimard, 1973, p. 14.

amplitud de documentación —hasta ahora desconocidas— las variaciones que la estatura de los franceses había tenido en el tiempo, en las diferentes regiones y en relación con la profesión y la condición social, era posible «historizar la biología» y demostrar cuánto fue influenciada por factores culturales. En continuidad con el proyecto de historia lanzado por la primera generación de la escuela de los «Annales», pero con un conocimiento ulteriormente aguzado por los objetivos de las tareas de una antropología histórica, se volvía también posible al menos iniciar a delinear otra historia, diferente a la de los reyes, a la de los parlamentos y batallas, o quizás hasta una pluralidad de otras historias.

Todo lo hasta ahora dicho no debe crear la falsa impresión de que se haya hecho antropología histórica —de parte de los historiadores— solamente en Francia, Alemania o en aquellos países en donde esta etiqueta ha sido más frecuente y desenvueltamente usada. Lo demuestra bien el caso de Italia, donde historiadores como Carlo Ginzburg, Edoardo Grendi y Giovanni Levi, aun usando con menor ostentación este término, han logrado un feliz connubio entre las dos disciplinas. Volúmenes como *I benandanti* y *Il formaggio e i vermi* de Ginzburg,[33] o como *L'eredità immateriale* de Levi,[34] traducidos en los principales idiomas europeos, actualmente son citados en todo el mundo como trabajos clásicos de antropología histórica. Todavía menos se debe suponer que una cierta

33. C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento.* Turín: Einaudi, 1966, y *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500.* Turín: Einaudi, 1976.

34. G. Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento.* Turín: Einaudi, 1985.

resistencia a usar el término «antropología histórica», de otra parte no compartida por todos los antropólogos, haya impedido a estos últimos de contribuir relevantemente. El número de estudios histórico-antropológicos publicados en los últimos treinta años por autores de formación antropológica ha sido, al contrario, muy elevado y va en continuo crecimiento. Para citar otra vez a Italia, no es casual que de los primeros intentos de confrontación con los historiadores iniciados por algunos antropólogos en los años ochenta,[35] se haya pasado en los años noventa a la constitución —al interior de la Associazione Italiana di Scienze Etno-Antropologiche (AISEA)— de una activa Sección de Antropología Histórica.[36] Una de las razones por las cuales es difícil también solo enumerar los «contenidos» de la antropología histórica es precisamente por el enorme incremento de trabajos de parte de los antropólogos y por su riqueza temática; un aumento que, como indican algunos datos sobre los cuales vale la pena detenernos, estamos hasta tentados en definir como exponencial.

35. Hay que recordar sobre todo los seis seminarios organizados por el antropólogo Gavino Musio en la Universidad de Firenze a partir de 1982. Las contribuciones más significativas presentadas en estos encuentros han sido publicadas en G. Musio (ed.). *Storia e antropologia storica*. Roma: Armando Editore, 1993.

36. Fundada en 1992, la sección publica semestralmente el boletín *Antropologia storica* y funciona como catalizador de las actividades de los antropólogos italianos que llevan a cabo investigaciones de orientación histórica. A su acción se debe la organización de numerosos convenios y la publicación de algunos volúmenes de actas, entre los cuales cabe señalar el trabajo de G. Mazzoleni, A. Santiemma y V. Lattanzi (eds.). *Antropologia storica. Materiali per un dibattito*. Roma: Euroma, 1995, y el reciente E. Silvestrini (ed.). *Fare antropologia storica. Le fonti*. Roma: Bulzoni, 1999.

1.2. El desarrollo de la antropología histórica

Durante su célebre conferencia «Anthropology and History» (1961), el antropólogo británico Edward Evan Evans-Pritchard, que diez años antes se había convertido en paladín de un acercamiento entre antropología e historia, constataba con cierta desilusión que «uno de los pocos libros verdaderamente históricos en el enfoque, escrito por un antropólogo *de carrière*», era su volumen sobre Senussia, una confraternidad musulmana radicada sobre todo en Cirenaica, publicado en 1949.[37] Más allá del Atlántico, un antropólogo que en aquellos años buscaba medirse con los historiadores en su propio terreno y adquirir respetabilidad ante ellos era Bernard Cohn, el cual había realizado investigaciones de campo y de archivo en la India y que, como Evans-Pritchard, se había graduado en historia antes de dedicarse a la antropología. Pero también Cohn se sentía aislado y el clima para una colaboración entre dos disciplinas todavía rígidamente separadas le parecía «bastante gélido».[38] Veinte años más tarde, en un clima decisivamente mejorado, los estudios antropológicos que buscaban integrar la investigación etnográfica con la histórica se habían incrementado mucho y ya eran suficientemente numerosos para justificar los

37. Edward E. Evans-Pritchard, «Anthropology and History», en *Essays in Social Anthropology.* Londres: Faber and Faber, 1962, p. 58 [trad. italiana en apéndice a E.E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale.* Bari: Laterza, 1971, pp. 182-3].
38. «An Anthropologist among the Historians: A Field Study», en B.S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays.* Dehli-Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 1. Este ensayo apareció originalmente en 1962 en la revista *South Atlantic Quarterly.*

primeros balances[39] e inducir a previsiones para el futuro, particularmente en algunos campos nuevos que desde el inicio habían llamado la atención tanto de los historiadores como de los antropólogos, la historia de la familia, por ejemplo.[40] Revisando la evolución teórica de la antropología a partir de los años sesenta y debiendo indicar el probable punto focal de la investigación de los años ochenta, en 1984 Sherry Ortner había pronosticado que los antropólogos se habrían concentrado en el estudio de la «práctica» y la sociología de la acción; «pero sé bien», había añadido, «que muchos habrían escogido otro símbolo-clave: la historia».[41]

Sin embargo, nadie habría podido imaginar que en los años ochenta la antropología histórica habría conocido un crecimiento tan rápido y que a tal crecimiento los antropólogos habrían contribuido en medida tan masiva. Aun restringiendo la reseña de la literatura histórico-antropológica a libros y artículos escritos por antropólogos, y publicados en inglés, en 1991 Susan Kellogg (una historiadora) podía citar casi 300 estudios aparecidos en los diez años anteriores.[42] Estos estudios pecaban de ingenuidad, pero a

39. Véanse en particular dos artículos de B.S. Cohn, «History and Anthropology: The State of Play», en *Comparative Studies in Society and History*, XXII (1980), pp. 198-221, y «Anthropology and History in the 1980s. Toward a Rapprochement», en *Journal of Interdisciplinary History*, XII (1981), pp. 227-52, y también J. Davis, «Social Anthropology and the Consumption of History», en *Theory and Society*, IX (1980), pp. 503-18.

40. Véase D. I. Kertzer, «Anthropology and Family History», en *Journal of Family History*, IX (1984), pp. 201-16.

41. Ortner, «Theory in Anthropology», ob. cit., p. 158.

42. S. Kellogg, «Histories for Anthropology: Ten Years of Historical Research and Writing by Anthropologists, 1880-1990», en *Social Science History*, XV(1991), pp. 417-55.

juicio de Kellogg, en general, eran metodológicamente correctos y realizados con evidente seriedad. Se trataba de una generación de antropólogos que, aun sin desenvoltura profesional, había entrado en los archivos con respeto y mucho escrúpulo, haciendo diligentemente lo mejor que podían para adueñarse de los instrumentos viejos y nuevos de la investigación histórica. Por tanto, muchas cosas habían cambiado desde cuando los pocos antropólogos que se aventuraban fugazmente en los archivos tendían a utilizar la documentación con una superficialidad y un diletantismo que los historiadores —como era obligado a revelar Bruce Trigger, uno de los antropólogos que más se ha empeñado en acercar a las dos disciplinas—, no sin razón, encontraban «repugnantes».[43]

A distancia de unos diez años los hechos han cambiado ulteriormente bastante. Una primera transformación de gran importancia es la que podríamos definir como la expansión geográfica de las fronteras de la antropología histórica. Si se revisan los títulos de los trabajos censados por Susan Kellogg, se ve que en gran parte son fruto de investigaciones llevadas a cabo por antropólogos en Europa. No es una casualidad que el acercamiento de la antropología a la historia haya ido paralelo al crecimiento de la así llamada «antropología de las sociedades complejas». Ya en 1951 Evans-Pritchard había escrito que hasta el momento en el cual los antropólogos se habían ocupado «de pueblos como los aborígenes australianos o los habitantes de las islas de los mares del Sur, que no tienen una historia documentada», se habían podido dar el lujo

43. B.G. Trigger, *The Children of Aataensic. A History of the Huron People to 1660*, vol. 1. Montreal-Londres: McGill-Queen's University Press, 1976, p. 12; véase Cohn, «Anthropology and History», ob. cit., pp. 234-5.

de ignorar a la historia sin hacerse mayores problemas. Ahora que comenzaban a estudiar comunidades rurales en Europa, en la India o en otras «sociedades complejas», para las cuales la documentación archivística ciertamente no faltaba, los antropólogos se veían «obligados a escoger explícitamente entre si ignorar o tomar en consideración su pasado social en el momento de afrontar el estudio de su realidad social actual».[44] Después de haber inicialmente buscado establecer una división del trabajo que asignase el estudio del pasado exclusivamente a los historiadores, reservando para la antropología la tarea de efectuar investigaciones de campo estrechamente sincrónicas, hacia la mitad de los años setenta la mayor parte de los antropólogos que trabajaban en Europa, o en otras «sociedades complejas», se daba cuenta de la necesidad de explorar en primera persona el pasado de las comunidades, objeto de sus investigaciones etnográficas. Esto explica en gran medida el crecimiento impetuoso de la antropología histórica en los años ochenta. Si en los años noventa este crecimiento se transformó en una auténtica explosión, se debe en gran parte a la conciencia —madurada en el decenio precedente— que para los antropólogos es posible estudiar el pasado no solo de comunidades europeas o hindúes, sino también de muchos de aquellos pueblos donde por largo tiempo se había pensado que no tuviesen «una historia documentada».

En 1985, en una compilación de estudios histórico-antropológicos sobre las islas Hawai, Fiyi y Nueva Zelanda, bajo el título

44. E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*. Londres: Cohen and West, 1951, p. 59 [trad. italiana *Introduzione all'antropologia sociale*, ob. cit., p. 76].

Islands of History, Marshall Sahlins no lograba ocultar la propia satisfacción por haber demostrado que existía también una documentación archivística para los «habitantes de las islas de los mares del Sur», y que, además, siendo esta documentación de origen relativamente reciente, era más rica y precisa de aquella disponible, por ejemplo, para Europa medieval.[45] Pero el volumen de Sahlins iba más allá, develando las insidias que debía enfrentar el antropólogo que se limitase a cotejar con acumen de historiador las versiones editadas e inéditas de los diarios de navegación del Capitán Cook y de sus compañeros de viaje, o a sumergirse en los archivos producidos por las potencias coloniales. Haciendo esto, el antropólogo arriesgaba de hacer pura (y convencional) historia de archivo y de acercarse a las islas de los mares del Sur en las naves de los exploradores en vez de utilizar los propios conocimientos etnográficos y esperar, por así decir, la llegada de los europeos y su historia desde las playas.[46] Los brillantes análisis de Sahlins mostraban cómo las fuentes etnográficas si fuesen oportunamente interrogadas, no solo iluminarían sobre mucho de los eventos y comportamientos, que si consultadas solo las fuentes archivísticas, habrían estado destinados a quedar como enigmáticos —primero, entre todos, la muerte del Capitán Cook y sus causas, al centro del más famoso e influyente de los ensayos recogidos en

45. M. Sahlins, *Islands of History*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1985, p. XVIII [trad. italiana *Isole di storia*, Turín: Einaudi, 1986, p. XIX].

46. Sobre este riesgo, tomando como punto de partida algunos trabajos publicados por Sahlins en los primeros años de la década del ochenta, había ya llamado la atención Ortner, «Theory in Anthropology», ob. cit., p. 143.

Islands of History—,[47] sino también revelar modos diversos de conceptuar el tiempo y la relación entre presente y pasado. «A diversas culturas, diversas historicidades»:[48] este lema de Sahlins se ha convertido en la voz de orden de una de las más significativas corrientes de la antropología histórica de los años noventa. Al invitar a escribir nuevamente la historia bajo el signo de la multiplicidad cultural, la antropología ha dilatado enormemente los horizontes de la investigación y de la reflexión histórica. Después de haber encaminado a los historiadores hacia el estudio de «otras historias» en Europa —las historias de los humildes, de los grupos subalternos, de las mujeres, de la infancia— la antropología ha hecho brotar del análisis combinado de fuentes etnográficas y de archivo historias concebidas y vividas diversamente: «historias de los otros», «otras historias».

Además de esta ampliación de horizontes geográficos y temáticos hay, sin embargo, otra razón por la que hoy se haría difícil una especie de censo de la literatura histórico-antropológica como el intentado por Kellogg. En los años ochenta los límites entre antropología e historia, aun si menos rígidos que antes, eran todavía bastante definidos. Los pasajes de frontera podían ser registrados con una cierta facilidad y precisión. En los últimos diez años los límites se han difuminado mucho y para los antropólogos la necesidad de integrar la investigación etnográfica con más o menos profundas indagaciones históricas se ha convertido casi en un lugar

47. «Captain James Cook, or the Dying God», en M. Sahlins, *Islands of History*, ob. cit.

48. Sahlins, *Islands of History*, ob. cit., p. X [trad. it. ob. cit., p. XII].

común. Mientras hasta hace algunos años las reseñas críticas de la literatura antropológica hacían hincapié en las relaciones entre antropología e historia, las más recientes tienden a poner el acento en la maciza penetración de la historia en la antropología. Hace más o menos unos treinta años, James Faubion observó, en una reseña titulada precisamente *History in Anthropology*, que «la 'historia' iniciaba apenas a emerger de los márgenes de la antropología; ahora se encuentra mucho más cerca del centro de la imaginación etnográfica y antropológica».[49]

La batalla iniciada hace cincuenta años por Evans-Pritchard parece, por lo tanto, ganada. Hoy escriben con justicia Silvana Borutti y Ugo Fabietti, «no hay ya una antropología sin la intención de representar el carácter temporalmente discontinuo de la cultura [...] la antropología cultural y social han retornado a la historia».[50] Sin embargo, detrás de estos boletines de victoria permanecen algunos problemas. Por la vertiente antropológica, un problema de no poca importancia había sido ya entrevisto en 1984 por Sherry Ortner. Aun considerando el acercamiento a la historia como «un desarrollo de extrema importancia para la antropología en su conjunto», Ortner había justificado su elección de no indicar en la historia el símbolo-clave de la futura investigación antropológica sugiriendo que la tendencia le parecía «hasta demasiado extendida» y acababa por esconder, en vez de resaltar, importantes distinciones: «amalgamándose prácticamente con toda

49. J. D. Faubion,«History in Anthropology», en *Annual Review of Anthropology*, XXII (1993), p. 35.

50. Borutti y Fabietti, «Introduzione», ob. cit., p.13.

forma de investigación antropológica, la historia ofrece una seudo-integración de la disciplina que no lleva a afrontar las cuestiones más profundas».[51] En los quince años transcurridos desde entonces, se ha ampliado la tendencia a unir antropología e historia, y los riesgos de genericidad y «seudo-integración» se han correspondientemente aguzado.

En la vertiente histórica, un problema diferente —en cierto sentido opuesto— podría tener efectos importantes en las relaciones con la antropología y en el futuro del terreno de frontera constituido por la antropología histórica. Si no hay dudas de que la antropología se haya historizado mucho, el proceso inverso de penetración de la antropología en el territorio resguardado por los historiadores no ha conocido, en cambio, en ningún lugar fáciles éxitos. En el campo antropológico, los últimos decenios han sido testigos del crecimiento constante de tendencias «interpretativas», «posestructuralistas», «reflexivas» y hoy sobre todo «posmodernistas». El irrumpir de tendencias análogas en la escena historiográfica parecería a primera vista ser la señal de un ulterior acercamiento entre las dos disciplinas. En efecto, es probable que la lectura de trabajos de historiadores o filósofos de la historia, particularmente afines, aliente a muchos antropólogos. Sin embargo, concentrando selectivamente la atención en algunos árboles raros, existe el riesgo de perder de vista el gran bosque de la profesión histórica. No se puede, en efecto, ignorar que estas tendencias están encontrando fuertes resistencias en los que permanecen los sectores historiográficos mayoritarios, y que algunos indicios bas-

51. Ortner, «Theory in Anthropology», ob. cit., p. 159.

tante inquietantes hacen temer que los espasmos posmodernistas, en los que se debate actualmente la historiografía, puedan inducir a no pocos historiadores a volver a asumir una actitud de desconfianza frente a la antropología.

1.3. Historia, antropología y teoría

Para comprender mejor las razones de estos desarrollos recientes, ciertamente inesperados solo pocos años antes, es útil regresar brevemente al «clima gélido» de los años cincuenta y de los primeros años sesenta, y detenernos en un aspecto crucial —hoy como ayer— de las relaciones entre antropología e historia. Completado su trabajo de campo en la India, Bernard Cohn —que, como se ha recordado, se había graduado en historia antes de convertirse en antropólogo— tuvo por algún tiempo un puesto de docencia en un Departamento de Historia y con esto la oportunidad de observar, con ojos adiestrados a la investigación etnográfica, las costumbres y rituales —muy diversos a los de los antropólogos— de la tribu de los historiadores. Lo que mayormente llama la atención, leyendo el mordaz y a veces divertido «informe de campo» de Cohn, es el carácter de sacratísimo que circundaba al archivo en la vida social de los historiadores y su culto por los hechos, al cual correspondía un difundido recelo por todo tipo de teoría.[52] Las cosas no se desarrollaban de manera muy diferente en Suecia, donde al estudiante de historia Orvar Löfgren le era enseñado que la regla básica del trabajo del historiador era la de «buscar prime-

52. Véase Cohn, «An Anthropologist among the Historians», ob. cit., pp. 3-11.

ro las fuentes y después los problemas», que las fuentes eran «un particular género de datos generalmente encerrados en especiales santuarios llamados archivos», y que antes de entrar en ellos era indispensable dejar de lado los propios prejuicios subjetivos y «vestir el limpio y aséptico delantal de la crítica de las fuentes». Mejor todavía, aconsejaba uno de los profesores de Löfgren, «el verdadero historiador debería siempre entrar desnudo al archivo».[53] Una similar orientación rígidamente positivista era más acentuada en ciertos países, en ciertas universidades y en ciertas escuelas historiográficas que no en otras partes. Sin embargo, las experiencias de Cohn y Löfgren nos indican con vivaz inmediación que, hacia los años sesenta, separar a los antropólogos de los historiadores era debido, quizás más que otra cosa, al profundo desinterés de estos últimos por la teoría. Para la historia, la apertura hacia la antropología de los decenios siguientes ha sido, en gran parte, una explícita búsqueda de inspiración teórica.

En efecto, si la atmósfera estancada producida por este desinterés por la teoría empujó a algunos —por ejemplo, a Löfgren— a abandonar la historia para arribar a la antropología, otros en cambio decidieron quedarse, pero con el empeño de que la historia se renovase a través de contactos con la antropología y otras ciencias sociales. Uno de estos historiadores era, como hemos visto, Keith Thomas. Otro, entre los más eminentes y luchadores, era Eric Hobsbawm que en un famoso artículo de 1972 recomendaba a sus colegas buscar una guía en los modelos analíticos y, más en general, en la propensión a la teoría de los antropólogos sociales.[54] De

53. Löfgren, «Colonizing the Territory», ob. cit., p. 9.

la lectura de las intervenciones más recientes de Hobsbawm queda claro que la situación hoy en día está muy cambiada, y que su personal actitud en relación con la teoría y con la utilidad para los historiadores de mantener o buscar relaciones interdisciplinarias se ha vuelto más cauta. «Teóricos de todo tipo», ha escrito Hobsbawm en el prefacio a una compilación de ensayos, «merodean alrededor de las pacíficas manadas de historiadores ocupados en pacer los ricos pastos de sus fuentes primarias o rumiar sus respectivas publicaciones».[55] Esta eficaz imagen demuestra cómo Hobsbawm continúa sin apreciar a los múltiples historiadores que perseveran en seguir las reglas que le fueron enseñadas a Löfgren en los años sesenta. Pero también es bastante evidente una viva inquietud por la amenaza representada por los rebaños de «teóricos» que giran famélicos alrededor de las plácidas manadas de historiadores, y es más que probable que entre estos teóricos estén incluidos los antropólogos. En efecto, no hay que olvidar que muchos historiadores atribuyen que la crisis que está atenazando a la propia disciplina se debe «a la influencia cancerígena de la crítica literaria»; el impulsar a los historiadores en este camino ha sido inicialmente la influencia de algunas corrientes antropológicas como la antropología estructural de Lévi-Strauss y la antropología interpretativa de Clifford Geertz.[56] Después de decenios en los que historiadores metodológicamente conservadores habían,

54. E. J. Hobsbawm, «The Social Function of the Past: Some Questions», en *Past and Present*, LV (1972), p. 7.

55. «Preface» a E. J. Hobsbawm, en *On History*. Londres: Abacus, 1998 (2), p. VII.

56. Véase N. B. Dirks, «Is Viceversa? Historical Anthropologies and Anthropological Histories», en *The Historic Turn in the Human Sciences*, ob. cit., p. 33.

quizás solamente de palabra, recomendado un acercamiento o inclusive un connubio con la antropología, o con otras ciencias humanas y sociales, y en los cuales se había cedido demasiado a la retórica de la «fecundación interdisciplinaria», son muchos los que hoy en día hablan de «levantar el puente levadizo» para impedir a los teóricos penetrar en la ciudadela asediada de los estudios históricos.[57]

Me ha parecido bien citar a Hobsbawm porque su transformada actitud demuestra cómo, paradójicamente, hasta uno de los reconocidos padres de la antropología histórica pueda llegar a, sino propiamente repudiar a la propia criatura, por lo menos a ver con inquietud el mantenimiento de contactos entre la historia y las disciplinas limítrofes, que desde hace tiempo se habían convertido en las tradicionales proveedoras de teoría. Sin embargo, no es la única paradoja: antropólogos que hace unos veinte o treinta años, en el periodo formativo de la antropología histórica, eran señalados con desprecio como enemigos de la historia —Malinowski y Lévi-Strauss, para citar los dos nombres más famosos—, hoy son propuestos nuevamente como portaestandartes de algunas de las direcciones hacia las cuales la antropología histórica se está moviendo. Todo esto indica que nos encontramos frente a un campo en vías de transformación. Existe, en efecto, un problema de estratificación y coexistencia de diferentes generaciones. «Los cazadores furtivos de un tiempo», ha sostenido uno de los autores del giro posmodernista en los estudios históricos, «se han transforma-

57. Sobre estas alarmas y la imagen del «puente levadizo», y sobre los riesgos de empobrecimiento que una clausura similar a aportes externos significaría, véase R. J. Evans, *In Defence of History*. Londres: Granta Books, 1997, pp. 8-9.

do en guardabosques».[58] La antropología histórica tiene ya más de treinta años a las espaldas, quizás más, y los objetivos iniciales no pueden ser obviamente los mismos de hoy. Como ya se ha señalado, tanto la antropología como la historia han sufrido en los últimos decenios, y están hasta ahora sufriendo, cambios muy profundos.

La centralidad del actual debate sobre el posmodernismo es evidente para quienquiera que se acerque hoy a la antropología. El camino había sido abierto a inicios de los años setenta por Geertz, pero quien puso prepotentemente en discusión la imagen clásica del etnógrafo, distanciado observador científico capaz de referir autorizadamente los hechos en un lenguaje objetivo fue sobre todo la publicación en 1986 de *Writing Culture*, una compilación de ensayos realizada por James Clifford y George Marcus.[59] Concentrándose en el momento crucial de la redacción del reporte etnográfico, y valiéndose de instrumentos analíticos y teóricos prestados de la crítica literaria, los autores de estos ensayos han remarcado las afinidades entre la producción escrita de los antropólogos y la producción literaria, y han llegado a la conclusión de que la investigación antropológica puede llegar solamente a «verdades parciales», verdades fatalmente incompletas y fatalmente partisanas.[60] Análogamente, en el campo historiográfico los críti-

58. P. Joyce, «The End of Social History?», en *Social History*, XX (1995), p. 80.

59. J. Clifford y G. E. Marcus (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986 [trad. it., *Scrivere le culture*. Roma: Meltemi, 1997].

60. Véase sobre todo J. Clifford, «Introduction: Partial Truths», en *Writing Culture*, ob. cit., pp. 7-8 [trad. it., ob. cit, pp. 30-1].

cos de la así llamada «historia científica» han indicado que la narración histórica, aun partiendo de hechos o eventos empíricamente convalidados, requiere necesariamente de un salto imaginativo para colocar tales hechos o eventos al interior de un acontecimiento coherente, permitiendo así que entre un elemento de *fiction* —«invención literaria», pero también «ficción»— [61] en el discurso histórico. Estas críticas han tenido el efecto de poner en discusión los presupuestos sobre los cuales se habían basado la investigación y la escritura desde el emerger de la historia como disciplina académica y profesionalizada durante el siglo XIX, y en particular una concepción de verdad según la cual el historiador tendría la posibilidad —y por tanto la tarea— de presentar a sus lectores personas que realmente han existido y eventos que realmente han sucedido.[62]

Actualmente, en términos generales, el debate suscitado por estas tesis ocupa una posición menos central en el campo histórico que en el antropológico. Recientemente, historiadores abierta-

61. Sobre la polisemia del término *fiction*, y sobre el significado original del latín *fictio* («algo construido», «algo plasmado») del cual deriva el inglés *fiction*, había llamado la atención de los antropólogos Clifford Geertz en uno de los parágrafos más influyentes de la introducción a su compilación de ensayos *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973, p. 15 [trad. it. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino, 1987, p. 53].

62. La literatura del debate surgido de estas críticas es muy vasta. Una guía confiable, al día, y a mi parecer equilibrada es ofrecida por la sintética visión de conjunto de G. G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover-Londres: Wesleyan University Press, 1997. Sobre la puesta en discusión de los presupuestos de la «historia científica», véase en particular las pp. 1-3.

mente favorables —o por lo menos sensibles a las instancias posmodernistas— han lamentado que todavía tanto en Gran Bretaña como en Italia se preste escasa y superficial atención, ya sea en la investigación como en la didáctica de la historia, a estas controversias que envisten las propias bases epistemológicas de la historiografía.[63] Bastante parecida parece ser la situación en Francia y en los otros países europeos —Polonia, para citar un ejemplo importante—[64] en los cuales ha sido más fuerte la influencia de la escuela de los «Annales», cuyos mayores representantes, desde Febvre a Le Goff, nunca escondieron su intolerancia hacia la filosofía de la historia y hacia toda elaboración teórica que pudiera distraer la atención de la investigación.[65] En cambio, en los Estados Unidos el debate es muy encendido; se inició en la década del setenta sobre todo por Hayden White, un historiador de las ideas, buen conocedor de la filosofía de la historia alemana e italiana[66] y

63. Para Gran Bretaña, véase K. Jenkins, *On «What is History». From Carr and Elton to Rorty and White.* Londres-Nueva York: Routledge, 1995; para Italia el reciente volumen de P. Di Cori, *Insegnare di storia.* Turín: Trauben Edizioni, 1999.

64. Véase W. Wrzosek, *History, Culture, Metaphor. The Facets of Non-Classical Historiography.* Poznan: Adam Mickiewicz University Press, 1997, p. 13.

65. Véase Le Goff, «Préface à la nouvelle èdition», en *La nouvelle histoire*, J. Le Goff (ed.), ob. cit., pp. 13-14.

66. Uno de los primeros trabajos de White fue, en 1959, la traducción al inglés de la afortunada obra de Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, aparecida originariamente en 1940. El volumen fue publicado en Detroit por la Wayne State University Press con el título *From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking*, con un prefacio de Benedetto Croce (reproduce el texto de una reseña aparecida en la revista *La Critica*, XXXVIII [1940], pp. 302-3) y una introducción del mismo White («On History and Historicisms»).

por muchos años colega de James Clifford en la Universidad de California en Santa Cruz. En los Estados Unidos son muchos los teóricos que merodean al interior de las manadas un tiempo pacifistas de los historiadores, y no son pocos los historiadores que se han transformado en teóricos. Es cierto que el debate se extenderá siempre más y que la antropología será vista, por al menos una parte de los historiadores que se opongan al posmodernismo, como responsable de la crisis. Si Lévi-Strauss ha ejercido una decisiva influencia en los primeros trabajos teóricos de White,[67] ahora a Geertz frecuentemente se le acusa de haber conducido no solo a los colegas antropólogos sino también a muchos historiadores hacia el subjetivismo y el relativismo extremo; y la reciente propuesta antropológica de encaminar la investigación hacia las «diversas historicidades» de las varias culturas, para usar la expresión de Sahlins, no contribuirá a atenuar estas sospechas. De otro lado, no se puede excluir que entre los antropólogos, también entre los que se definen «antropólogos históricos», se esté manifestando una tendencia a leer menos los trabajos de los historiadores de cuanto no se hiciese diez o veinte años atrás. Comentando algunos recientes estudios de antropólogos históricos de formación antropológica, Anton Blok —también antropólogo y uno de los pioneros de la antropología histórica en los años setenta— ha polémicamente observado que sus trabajos hacen referencia «primariamente a las ideas de otros antropólogos, los nombres de algunos de los cuales parecen ser de rigor en gran parte de la teoría antropológica con-

67. Véase en particular H. White, «The Historical Text as Literary Artifact», en *Clio*, III (1974), pp. 277-303.

temporánea; la presentación de estas credenciales deja poco espacio a los historiadores, que aparecen en la escena principalmente como simples suministradores de hechos relativos al pasado».[68]

Es evidente que las cuestiones que aquí hemos bosquejado son de gran importancia y complejidad, y se tratarán prolijamente en los próximos capítulos. Sin embargo, aunque sumarias, estas primeras anotaciones nos ayudan desde ya a comprender mejor las razones que hacen poco manejable —y también poco deseable— el definir con precisión los límites y las características de la antropología histórica. Diferencias quizás sutiles, pero no por esto insignificantes, que dependen sobre todo de la diversa formación y colocación académica de historiadores y antropólogos. Löfgren ha observado con razón que un antropólogo y un historiador social que afronten un mismo problema acabarán, probablemente, inclusive «armados por las mismas lecturas teóricas», por producir resultados y conocimientos distintos. Las causas de estas diferencias, más que de las proclamas teóricas y de los preceptos metodológicos contenidos en los manuales, «emergerán más claramente a nivel cotidiano de la cultura», de aquel proceso de socialización que enseña, a través de la absorción de reglas no verbalizadas, primero al estudiante y después al joven estudioso, «cómo individuar un problema interesante, cómo manejar el material, cómo escribir un prefacio apropiado o un buen proyecto de investigación».[69] Estas diferencias entre disciplinas son, sin embargo, cortadas transver-

68. A. Blok, «Reflections on 'Making History'», en *Other Histories*. K. Hastrup (ed.). Londres-Nueva York: Routledge, 1992, p. 123.
69. Löfgren, «Colonizing the Territory», ob. cit., pp. 10-11.

salmente por otras diferencias internas a la propia disciplina. En Francia, la antropología histórica ha representado una expansión del programa hegemónico de los «Annales», mientras que en el mundo de lengua germana se ha colocado en antítesis a las tradiciones historiográficas dominantes. Y más aun, como apenas se ha visto, se observan diversidades generacionales y variaciones conectadas con las particulares evoluciones disciplinarias de la historia, de la antropología y de las otras ciencias humanas y sociales, y de sus mudables relaciones.

Más que una nueva disciplina con los confines bien delimitados, la antropología histórica parece constituir un terreno de frontera, ya sea porque colocada en la intersección de los ámbitos de la antropología y de la historia, como también por ser terreno solo recientemente roturado —un territorio en precedencia inexplorado donde desde hace unos decenios se lleva a cabo la colonización por parte de tribus académicas— «con antepasados y tótems diversos» y de distinta identidad, historiadores de variada proveniencia y sobre todo antropólogos, pero también sociólogos, geógrafos, historiadores del arte, críticos literarios, entre otros.[70] Sin embargo, en estos decenios de cohabitación, contactos y quizás de desencuentros, ha surgido, indudablemente entre los colonizadores del territorio de la antropología histórica, una cierta identidad colectiva, vinculada a la especificidad de los contextos y de las situaciones —y negociable como cualquier otra identidad—. Esta identidad colectiva encuentra expresión en un canon no rígidamente definido sino ampliamente compartido de lecturas y

70. Ibíd., p. 7.

en el uso de particulares fuentes a través de métodos en buena parte distintivos, fruto de una emulación entre vecinos que ha llevado a los historiadores a experimentar en los propios campos de investigación los instrumentos de los antropólogos y viceversa. Si de una parte la antropología histórica permanece y debe permanecer como un «proyecto abierto», de otra no se pueden descuidar las razones de los que, buscando un cierto grado de autonomía y de institucionalización, están intentando crear un espacio académico no demasiado vago y aleatorio, y una serie de instrumentos didácticos que consientan a estudiantes y estudiosos de conocer mejor las disciplinas que han alimentado los intercambios de donde ha nacido la antropología histórica, de comprender los términos exactos de estos intercambios y de adquirir las competencias técnicas de base necesarias para leer con mayor provecho la literatura histórico-antropológica y llevar a cabo correctamente un trabajo de investigación. Si imponiendo fronteras rígidas a la antropología histórica se enfrenta el retroceso y la aridez, rechazando cada delimitación de campo se arriesga a abrir el camino hacia la improvisación y a alentar un diletantismo que parecía superado.

1.4. Antropología histórica e historia de la antropología

Gert Dressel, uno de los estudiosos que mayormente se han empeñado en conquistar un espacio institucional en este campo de investigación, ha indicado que entre los objetivos primordiales de la antropología histórica se halla la exploración de su propia his-

toria.[71] En esta conciencia de la necesidad de sacar a la luz y de revisar críticamente el propio pasado, la antropología histórica no está obviamente sola. Un fuerte aumento del interés por «el constituirse *en la* historia de los varios discursos disciplinarios» ha sido en efecto uno de los aspectos más significativos de aquel «retorno a la historia» que ha caracterizado a las ciencias humanas y sociales en los últimos veinte años.[72] Para la antropología histórica se trata, sin embargo, de una tarea quizás todavía más esencial que para otras disciplinas o terrenos de investigación, en cuanto —como se ha tratado de sugerir en este capítulo inicial— solamente una precisa identificación de su periodo formativo y de su posterior evolución permite comprender completamente muchas características relevantes de su mapa actual; pero se trata también de investigaciones complejas y por el momento solamente encaminadas. Ciertamente no faltan los ensayos que han útilmente buscado delinear el desarrollo de las relaciones entre antropología e historia. A los trabajos a los que hemos hecho ya referencia se les han añadido bastantes otros en los últimos años.[73] Estas tentativas de síntesis son, sin embargo, dificultadas por el carácter inter-

71. Dressel, «Historische Anthropologie. Neue Perspektiven», ob. cit., pp. 46-50.
72. T.J. McDonald, «Introduction», en *The Historic Turn in the Human Sciences,* ob. cit., p. 1.
73. Entre los más recientes se pueden recordar: N. Thomas, «History and Anthropology», en *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* , A. Barnard y J. Spencer (eds.). Londres-Nueva York: Routledge, 1996; J. Goodman, «History and Anthropology», en *Companion to Historiography,* M. Bentley (ed.). Londres-Nueva York: Routledge, 1997; A. Green y K. Troup, «Anthropology and Ethnohistorians», en *The Houses of History,* A. Green y K. Troup (eds.). Man-

disciplinario de la antropología histórica. A quien se apresta a presentar un cuadro de las relaciones entre antropología e historia se le presenta «un horizonte de problemas: ¿la historia de los historiadores o la de los antropólogos?, ¿historias?, ¿antropologías?, ¿cuáles historiadores? y ¿cuáles antropólogos?».[74] Además, en numerosos puntos de notable relevancia es fácil encontrarse con otras serias dificultades, primera entre todas: el nivel todavía no satisfactorio alcanzado por la historia de la antropología.

En la introducción a una importante compilación de ensayos sobre el «retorno a la historia» en las ciencias humanas y sociales realizada por Terence McDonald, se afirma que el famoso libro de Thomas S. Kuhn, *Estructura de las Revoluciones Científicas*,[75] publicado en 1962 y destinado a convertirse rápidamente en un texto-clave para la reflexión epistemológica de la segunda mitad del siglo XX, ha contribuido en medida determinante «a dar libre curso en los años ochenta y noventa a una inundación de trabajos sobre la historia de las ciencias sociales que han elevado el nivel de autoconciencia histórica en todas las disciplinas».[76] La antropología no es la excepción. Desde los primeros decenios del siglo hasta la mitad de los años sesenta no habían faltado los libros que proponían una historia del pensamiento antropológico. Escritas casi

chester: Manchester University Press, 1999; B. Schnepel, «Ethnologie und Geschichte. Stationen der Standorthestimmung aus der britischen 'Social Anthropology'», en *Historische Anthropologie*, VII (1999), pp. 109-28.

74. Goodman, «History and Anthropology», ob. cit., p. 783.

75. Kuhn, T.S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

76. McDonald, «Introduction», ob. cit., p. 6.

todas por «antropólogos militantes», más que por historiadores de la ciencia, estas historias de la antropología tenían fines principalmente persuasivos y pedagógicos, y tendían a asignar un lugar de honor a los precursores reales o presuntos de la posición teórica favorita del autor y dejar mal, caricaturizar o simplemente ignorar a los otros antropólogos y a las otras corrientes de pensamiento. El ejemplo extremo es *The Rise of Anthropological Theory* de Marvin Harris, una maciza historia de la antropología que cuando apareció en 1968 suscitó furiosas polémicas a causa del tono explícitamente, y por momentos violentamente crítico con el cual el autor, indiscutido jefe del «materialismo cultural», reconstruía la evolución de las otras orientaciones teóricas.[77] Sin clamores, en aquel mismo año era publicado un volumen que, poniéndose en las antípodas del de Harris, debía marcar un vuelco en los estudios de la historia de la antropología: *Race, Culture, and Evolution* de George Stocking,[78] un historiador de formación que a un sólido oficio de investigador de archivo unía una concepción kuhniana de los métodos y de los objetivos de la historia de la ciencia.

Una confrontación entre estos dos libros de historia de la antropología, aparecidos casi simultáneamente, pero tan ejemplarmente diferentes, es todavía hoy instructiva. Para trazar en casi mil páginas la evolución del pensamiento antropológico desde la edad de la Ilustración hasta la mitad del siglo XX, Harris había discutido un gran número de textos, privilegiando, sin embargo, los escritos

77. M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture.* Nueva York: Thomas Y. Crowell, 1968.

78. G.W. Stocking Jr., *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology.* Nueva York: The Free Press, 1968.

por los autores más afamados, presumiblemente más influyentes, y ciertamente más obvios. Al dar inicio a la investigación para su tesis de doctorado sobre la ciencia social norteamericana y la teoría de la raza entre fines del siglo XIX e inicios del XX, Stocking había, en cambio, adoptado una estrategia radicalmente distinta. En vez de concentrarse en una minuciosa exégesis del pensamiento de un número restringido de eminentes estudiosos, había decidido recolectar toda la literatura publicada en las revistas de ciencias sociales norteamericanas entre 1890 y 1915, llegando al final a analizar 552 artículos escritos por 228 diferentes autores.[79] Al publicar en el volumen de 1968 algunos densos ensayos fruto de aquella primera investigación, junto con otros estudios más recientes, pero no menos esmeradamente documentados, Stocking ofrecía una decisiva lección de método. Reconstruyendo con paciencia el contexto en el cual las varias teorías antropológicas habían surgido, sacando nuevamente a la luz las intenciones de sus primeros sostenedores y midiendo sus éxitos y fracasos en el resolver los problemas de entonces, y no nuestros problemas de ahora, indicaba además la vía para sustituir con un «historicismo» de sello declaradamente kuhniano, el «presentismo» de historias de la antropología, consciente o inconscientemente proclives a seleccionar, interpretar y evaluar el pasado solo en los términos de la agenda teórica del momento.[80] En los más de treinta años transcurridos desde 1968, los términos «historicismo» y «presentismo» han en-

79. Ibíd., p. VIII.

80. Véase sobre todo el ensayo «On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences». Ibíd., pp. 1-12.

trado sólidamente en el uso para indicar dos modos contrapuestos de hacer historia de la antropología; los estudios de tipo «presentista» han sido siempre más marcados de superficialidad e ingenuo diletantismo o acusados de propagandismo. Siguiendo el ejemplo de Stocking, otros historiadores de la ciencia han decidido ocuparse de historia de la antropología. Un nombre entre todos es el de Henrika Kuklick, que ha dedicado una serie de lúcidas investigaciones a la antropología británica de fines del siglo XIX y primeros decenios del XX, y que hace emerger un cuadro complejo e instructivo de aquellas escuelas evolucionistas y difusionistas que generaciones de estudiantes habían conocido confusamente a través de los lentes fuertemente deformados de las victoriosas escuelas funcionalistas.[81] La lección de Stocking ha sido aprovechada por los propios antropólogos profesionales que al enfrentarse con la historia de la antropología se han vuelto metodológicamente más agudos.[82] Aunque sería excesivo hablar de una «inundación» de estudios de historia de la antropología, el número de los especialistas reconocidos y de aquellos que han llevado a cabo investigaciones más o menos esporádicas en este campo ha seguramente aumentado, gracias también a la fundación en 1983 de la revista *History of Anthropology* dirigida por el propio Stocking. Con todo esto, la situación no es todavía satisfactoria, y tanto los productores como los potenciales consumidores de estudios de historia de

81. H. Kuklick, *The Savage Within. The Social History of British Anthropology*, 1885-1945. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

82. Sobre la legitimidad de la distinción entre historia y mito, véase en particular G.W. Stocking Jr., *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992, p. 14.

la antropología se encuentran hoy en la necesidad de afrontar una serie de viejas y nuevas dificultades.

Una primera dificultad consiste en el hecho de que es parte de la naturaleza de estos estudios proceder con lentitud. Hacer una historia de la antropología que respete los exigentes estándares propuestos por Stocking significa excavar con detenimiento en los archivos de las universidades y de los entes gubernamentales o de las fundaciones que financian la investigación, encontrar publicaciones poco conocidas de autores importantes y menores, entrar en posesión de los documentos privados de un antropólogo, estudiar los inéditos y las anotaciones al margen de los libros de su bibilioteca, reconstruir extensas correspondencias epistolares. Si bien el número de los historiadores de la antropología ha aumentado, los ángulos oscuros son todavía muchísimos, porque uno se da mejor cuenta del escaso fundamento de ciertos juicios y de tantas convicciones. Todo ello hace obviamente prematura, o cuanto menos provisoria, cada tentativa de síntesis, y vacilante toda presentación de carácter didáctico. A este bien conocido problema, en gran medida endémico, se han recientemente añadido y sobrepuesto nuevos problemas. El programa historiográfico enunciado por Stocking en 1968, aun si tan rico de innovaciones, se apoyaba en un robusto realismo y no se alejaba de aquel clásico de la «historia científica». Demostrando así la superioridad de sus trabajos respecto al de los antropólogos militantes, Stocking se ponía como objetivo la sustitución del «mito» por la «historia», la reconstrucción finamente contextualizada de lo que había realmente sucedido, en vez del uso selectivo y torcido de un pasado conocido solo superficialmente. Un programa similar —todavía recientemente

afianzado— presenta el lado débil a la crítica posmodernista, la cual no solo niega que el historiador pueda llegar a establecer lo que ha sucedido realmente, sino también afirma que el estudio del pasado tiene necesariamente el propio eje en el presente del cual recoge cuestiones y perspectivas, y que el pasado mismo es una creación del presente y la historia un instrumento de legitimación y deslegitimación de la actualidad.[83]

Hay que decir que ya en 1968 no le escapaba a Stocking que la individuación de un «problema histórico» merecedor de ser investigado depende no solamente del estado de adelantamiento de la investigación propia y destacadamente histórica, sino también de las orientaciones de la teoría antropológica en aquel particular momento.[84] Quince años más tarde, en el editorial que presentaba el primer número de *History of Anthropology* se lee que los fundadores de la nueva revista, aun mirando con particular favor a «estudios basados en concretas investigaciones históricas», esperaban por lo menos «ir más allá de una anticuaria anecdótica para contribuir a la comprensión crítica de problemas generales de serio interés actual para la antropología».[85] Y es indudable que las investigaciones de Stocking, imponiendo a través de magistrales con-

83. Véase, Jenkins, *On «What is History»*, ob. cit., pp. 14-42.

84. Véase Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, ob. cit., pp. 196-7.

85. Sobre «History of Anthropology: Whence/Whither», en *History of Anthropology*, 1 (1983), p. 6. La edición no está firmada y por tanto debe considerarse suscrita colectivamente por el director George Stocking y por los otros miembros del comité de dirección que comprendía a Talal Asad, James Boon, Curtis Hinsley, Dell Hymes, Henrika Kuklick, Bruce Trigger, James Clifford y Donna Haraway. Estos dos últimos (además Hayden White) son miembros del

textualizaciones históricas una interpretación «auténtica» —por ejemplo, la antropología de Boas y su escuela—, han tenido repercusiones no despreciables en la teoría y en la didáctica de la antropología. «Irónicamente, por tanto», ha sido señalado, «el Boas de Stocking ha adquirido una existencia presentista a pesar de las mejores intenciones historicistas de su creador».[86] Es por tanto indiscutible, como de otra parte ha admitido en uno de sus últimos trabajos el propio Stocking, que el programa «historicista» presentase limitaciones más serias de cuanto no pareciese hace treinta años atrás.[87] Si a pesar de ello Stocking ha declarado preferir la reconstrucción a la deconstrucción y permanecer fiel a su objetivo de «buscar, como un antropólogo, comprender los contextos y los modos de pensamiento, de expresión y de acción de personas que han vivido en mundos que, si bien contiguos al mío, de él son más bien distintos»,[88] se puede sospechar que esto se deba, al menos en parte, al deseo de encauzar el retorno a un «presentismo» que, si bien epistemológicamente más sofisticado, no se presenta muy diferente al que había dominado los estudios sobre la historia de la antropología hasta fines de los años sesenta. Es en efecto curioso y alarmante ver la denuncia de Herbert Lewis en un artí-

Board of Studies in the History of Consciousness de la Universidad de California en Santa Cruz, uno de los mayores centros de difusión teórica del posmodernismo en historia y en antropología.

86. R. Handler, «Raymond Williams, George Stocking, and Fin-de-Siècle U.S. Anthropology», en *Cultural Anthropology*, XIII (1998), p. 458.

87. Véase G.W. Stocking Jr., *After Tylor. British Social Anthropology, 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995, p. XVII.

88. Ídem.

culo aparecido recientemente en una de las más prestigiosas revistas antropológicas, acerca de la tendencia cada vez más común de «trasvasar todo nuestro pasado en un embudo constituido por una rápida referencia —pero solo una referencia, no un verdadero examen— de las obras de algunos famosos antropólogos —Radcliffe-Brown, Malinowski, Benedict, Lévi-Strauss y Geertz— y fingir que este selecto grupo de famosos autores representa el entero campo antropológico».[89] Después de treinta años de la publicación del manifiesto metodológico de Stocking, Lewis se encuentra nuevamente amonestando a los colegas antropólogos porque esta propensión a concentrarse en pocas figuras de relieve y a «no tomar en consideración las ideas y las obras de un amplio muestrario de antropólogos conduce a una seria distorsión de nuestra historia intelectual».[90]

Me ha parecido oportuno citar este artículo de Lewis por más razones. Ante todo nos hace comprender cómo «el alzamiento del nivel de autoconciencia histórica», señalado por McDonald, entre los aspectos más significativos del «retorno a la historia» en las ciencias sociales no se esté traduciendo, al menos por lo que concierne a la antropología, en una consolidación y ampliación de los conocimientos según los lineamientos indicados por Stocking que, bajo el perfil metodológico —más allá por tanto de ciertos indudables límites de su «historicismo»—, consistían sustancialmente en la aplicación a la historia de la antropología de estrategias de investigación desarrolladas por los historiadores de profesión. El

89. H. S. Lewis, «The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences», en *American Anthropologist*, C (1998), p. 718.
90. Ídem.

reto posmodernista ha ciertamente contribuido a convertir a los antropólogos en plenamente conscientes de los usos a los cuales se presta la historia para la definición de un campo disciplinario, pero no está ciertamente alentando un cuidadoso análisis de las fuentes que, por al menos dos decenios, ha caracterizado la renovada investigación sobre la historia de la antropología. Lewis está en grado de demostrar con embarazosa facilidad que un cierto número de afirmaciones polémicas, las cuales han tenido en estos años un gran eco en el mundo antropológico norteamericano, se basa en referencias manifiestamente incorrectas —quizás de segunda o tercera mano— de las obras de algunos de los padres fundadores de la antropología norteamericana. En líneas generales, el artículo de Lewis confirma por tanto cuanto sea difícil y erizada de insidias la tarea que Dressel, como hemos visto, considera justamente esencial para la antropología histórica, es decir, la exploración de la propia historia. Sin embargo, más específicamente, este artículo asume para nosotros una relevancia particular en cuanto denuncia, sin medios términos como un mito, a una de las representaciones de la antropología de la primera mitad del siglo XX que más ha servido a la antropología histórica para definir la novedad del propio programa y, en último análisis, la propia identidad. Según Lewis, la imagen comúnmente aceptada de una antropología moderna que se ha constituido en los primeros decenios del siglo XX en explícita oposición a la historia sería simplemente falsa.[91] Se comprende bien que una tesis de esta magnitud no se concede a cómodas y definitivas verificaciones. Toca, sin embar-

91. Ibíd., pp. 722-3.

go, un punto de importancia evidentemente fundamental y nos impone reconsiderar las relaciones entre antropología e historia a partir de los primeros decenios del siglo XX.

CAPÍTULO SEGUNDO

Antropología e historia: los años de la separación (1922-1950)

Cada historia requiere una periodización, y cada periodización requiere fechas, las cuales —como enseñaba Arnaldo Momigliano—[1] no son otra cosa que símbolos. Encontrar una fecha para el nacimiento de una disciplina, o para un cambio significativo en su desarrollo, puede parecer un juego fútil, pero detrás de la cuestión de las fechas está siempre el problema no trivial de la individuación y de la percepción de fracturas y continuidades. Sobre la fecha de nacimiento de la antropología, las opiniones y las preferencias divergen: algunos propenden, con buenas razones, por otoño de 1799, año VIII de la República, cuando en París se fundó la Société des Observateurs de l'Homme que se proponía estudiar al hombre en su variabilidad física, lingüística, geográfica y social.[2] Otros prefieren indicar 1871, año en el cual aparecieron, a

1. A. Momigliano, «Il cristianesimo e la decadenza dell'Impero romano», en *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, A. Momigliano (ed.). Turín: Einaudi, 1968, p. 6.

2. Sobre la cuestión del nacimiento de la antropología y más en particular so-

orillas del Atlántico, los *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* de Lewis Henry Morgan y *Primitive Culture* de Edward Burnett Tylor.[3] Si queremos escoger una fecha que marque, más que el inicio, el año en que se impone con mayor fuerza evocativa la antropología moderna es sin duda 1922. En el que ha sido definido como «el *annus mirabilis* del funcionalismo»[4], los dos indiscutidos jefes de la antropología social británica, Bronislaw Malinowski y Alfred Reginald Radcliffe-Brown, publicaron las dos primeras monografías basadas en las propias investigaciones de campo: *Argonauts of the Western Pacific* y *The Andaman Islanders*.[5] Casi a sellar el final de una hegemonía, en aquel año moría también William Rivers, que en Gran Bretaña había sido el más eminente y respetado exponente de la antropología pre funcionalista. El año 1922 marca una discontinuidad tanto con la antropología «evolu-

bre las razones que sugieren la elección de 1799, véase U. Fabietti, *Storia dell' antropologia*. Bologna: Zanichelli, 1991, pp. 2-9. Sobre la Société des Observateurs de l'Homme y sobre los inicios de la antropología en Francia alrededor de 1800 véase también Stocking, *Race,Culture, and Evolution*, ob. cit., pp. 13-41.

3. L.H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: The Smithsonian Institution, 1871; E.B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Londres: John Murray, 1871.

4. B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1922; A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

5. A. Kuper, *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-1972*. Londres: Allen Lane, 1973, p. 9. Sobre 1922 como fecha-símbolo, véase también el recientísimo trabajo de Schnepel, «Ethnologie und Geschichte», ob. cit., pp. 110-2.

cionista», de la cual Morgan y Tylor son considerados los mayores representantes, como con el «difusionismo» de sus críticos, como Rivers en Gran Bretaña y Franz Boas en los Estados Unidos. El punto más relevante para nosotros es que al emparentar a evolucionistas y difusionistas, más allá de las muchas y profundas divergencias, se inclinaba hacia una orientación principalmente histórica. Es opinión ampliamente compartida que Malinowski y Radcliffe-Brown, en sus monografías de 1922 y en otros trabajos publicados en los años inmediatamente subsiguientes, hayan contribuido en manera decisiva a fundar nuevamente la antropología sobre bases radicalmente nuevas sobre todo a través de lo que Nicholas Thomas ha definido como la «exclusión de la historia».[6]

2.1. El nacimiento de la antropología social británica y la «exclusión de la historia»

La mejor formulación sintética del programa de la antropología evolucionista de la segunda mitad del siglo XIX es probablemente ofrecida por el título de otro gran libro de Morgan: *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism, to Civilization*.[7] Las informaciones etnográficas y arqueológicas acumuladas a lo largo del siglo XIX parecían sugerir que en cada parte del mundo, el progreso de las sociedades humanas hubiese seguido —y continuase a seguir— un proceso muy similar, que desde las formas más primitivas y «salvajes», ricamente do-

6. Thomas, *Out of Time*, ob. cit., pp. 19-21.

7. L. H. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism, to Civilization*. Nueva York: Henry Holt, 1877.

cumentadas precisamente por la naciente antropología cultural, conducía a través de una secuencia de fases evolutivas hasta la civilización. El objetivo fundamental de los antropólogos evolucionistas se dirigió a identificar con precisión tal secuencia y derivar de numerosos análisis comparativos las «leyes» que gobernaban el crecimiento de la sociedad humana, y cuyo conocimiento habría permitido comprender las causas del rápido progreso de algunos pueblos, del lento proceder de otros, y del colosal retraso de los que todavía se encontraban en un estadio primitivo.

Gracias a este programa ambicioso y claramente formulado, la antropología —como notaba Boas en un artículo de 1896, fuertemente crítico frente al evolucionismo— había finalmente «comenzado a recibir aquella generosa cuota de interés público que le había sido negada hasta cuando se le había considerado que no pudiese hacer otra cosa que registrar las curiosas costumbres y creencias de poblaciones exóticas, o en el mejor de los casos trazar sus relaciones, dilucidando en tal modo las primeras migraciones de las razas humanas y las afinidades entre los pueblos».[8] Este programa se basaba en un método comparativo que, según Boas, se prestaba a una «objeción de carácter fundamental».[9] Los que comparaban fenómenos culturales similares atestados en diversas partes del mundo para descubrir la historia uniforme de su

8. F. Boas, «The Limitations of the Comparative Method in Anthropology», en Id., *Race, Language and Culture*. Nueva York: The Free Press, 1940, p. 270 [trad. it. en *Antropologia culturale*, L. Bonin y A. Marazzi (eds.). Milán: Hoepli, 1970, p. 127 (aquí retomada con alguna modificación). El artículo apareció originariamente en *Science*, n.s., IV (1896), pp. 901-8.

9. Ibíd., p. 276 [trad. it., p. 132].

desarrollo aceptaban el axioma de una evolución unilineal e independiente. Desde el momento en que la naturaleza no da saltos, argumentaban los evolucionistas, el pasaje de un punto inicial *x* a un punto más avanzado *y*, para llegar a uno más adelantado *z*, debía seguir el mismo camino, las mismas fases evolutivas. Para Boas era evidente que «los mismos fenómenos se pueden desarrollar en una multitud de modos»,[10] y que las semejanzas encontraban más a menudo una explicación no tanto en una supuesta unidad psíquica de la humanidad, como querían los evolucionistas, y ni siquiera en análogos imperativos ambientales, sino más bien en mecanismos y procesos de difusión cultural como el contacto o las migraciones de los pueblos.

Al método comparativo de los evolucionistas, Boas reprochaba una rigidez y una tendencia a la simplificación que convertían sus majestuosas reconstrucciones históricas en singularmente ahistóricas. A ello oponía un método más modesto, pero más seguro que concentrándose en el cuidadoso estudio de pequeñas áreas geográficas consentía evaluar la influencia del ambiente físico, de hacer emerger préstamos culturales y relaciones de interdependencia con las áreas limítrofes, en definitiva, de captar la cuestión humana en su complejidad y en su variabilidad. El método propuesto por Boas era, en última instancia, «no otra cosa que el tan risible método histórico» que los antropólogos evolucionistas habían casi del todo abandonado para dedicarse a la investigación de las leyes que gobernaban el crecimiento de la sociedad.[11] Es im-

10. Ibíd., p. 273 [trad. it., p. 130].
11. Ibíd., p. 277 [trad. it., p. 132].

portante notar la cercanía entre las críticas hechas por Boas en este famoso artículo y la casi contemporánea y tan célebre profecía de Maitland, que en 1899, como hemos visto, había afirmado que la antropología se habría pronto encontrado a deber escoger entre ser historia o ser nada.[12] En efecto, la antropología a la que Maitland se refería era la de los evolucionistas más proclives a creer incondicionalmente en el progreso de la sociedad humana y a buscar sus leyes. A estos antropólogos, así como a sus inspiradores los sociólogos y a aquellos historiadores que querían transformar la propia disciplina en una ciencia social, Maitland contraponía «el historiador del tipo hoy fuera de moda, que no habla de método científico o de leyes de la naturaleza», y cuyo método «es científico solo en el sentido en el cual lo sería el método de Sherlock Holmes».[13]

De otra parte Maitland había definido con mucha claridad la propia posición un par de años antes en un volumen que todavía hoy llama la atención por la originalidad del proyecto historiográfico y por la osadía metodológica, *Domesday Book and Beyond* (1897). El *Domesday Book,* literalmente el «libro del día del juicio», es el más antiguo catastro de las tierras inglesas ordenado en 1086

12. Maitland, «The Body Politic», ob. cit., p. 295, véase líneas atrás p. 18. David Bidney ha escrito que «la tesis de Maitland, propuesta desde la perspectiva de un historiador del derecho, anticipa claramente las críticas planteadas más tarde por Boas y por sus seguidores» (*Theoretical Anthropology.* Nueva York: Columbia University Press, 1953, p. 263). En realidad Boas y Maitland expresaron sus posiciones críticas casi simultáneamente, el primero en 1896, el segundo (como se verá) en 1897.
13. Ibíd., p. 286.

por Guillermo el Conquistador. Al realizar los empadronamientos catastrales, los legados reales habían reunido en asambleas a los representantes de condados, distritos y pueblos, y habían formulado una serie de preguntas relativas a las condiciones de la agricultura y de las otras actividades económicas, la amplitud de la población y sobre todo los usos y las costumbres locales, particularmente las relacionadas con la transmisión de la propiedad. Utilizando esta extraordinaria colección de información, Maitland no se limitó a estudiar la Inglaterra de los decenios inmediatamente posteriores a la conquista normanda de 1066, sino que se movió hacia atrás, «más allá del *Domesday Book*», con un trabajo de interpretación de fuentes que se transformó en una obra de excavación de la cual aflora una insospechada estratificación de formas de propiedad, de estructuras inmobiliarias y de modelos de asentamiento. Este estudio «hacia atrás» de la evolución de las costumbres jurídicas de la Inglaterra anglosajona convirtió a Maitland en profundamente escéptico acerca de la validez y la aplicabilidad de los esquemas propuestos por los evolucionistas (muchos de los cuales, conviene recordarlo, tenían formación jurídica y consideraban las propias investigaciones antes que nada como contribuciones a la historia del derecho). La Inglaterra anglosajona no había conocido siempre y solamente un progreso de las ideas jurídicas hacia formas más modernas; muy frecuentemente Maitland había descubierto un retroceso (*retrogress*) a formas precedentes.[14] El número de pueblos que podían con alguna plausibilidad ser tratados

14. F.W. Maitland, *Domesday Book and Beyond. Three Essays on the Early History of England.* Cambridge: Cambridge University Press, 1897, pp. 224-5.

como independientes era muy reducido, y «tal es la complejidad de los casos humanos y tal su interdependencia, que no podemos confiar en leyes científicas que formulen una secuencia de estadios para cada provincia de la actividad humana».[15] La tentativa evolucionista de construir un «programa normal» para todas las sociedades humanas se le presentaba por tanto como «ocioso y poco científico».[16] Y añadía:

> Aunque nuestros antropólogos tuviesen a su disposición materiales que los justificasen al prescribir un programa normal para la raza humana y al decretar que cada porción independiente de la humanidad debe [...] pasar a través de una predestinada serie de estadios que pueden ser designados como Estadio *A*, Estadio *B*, Estadio *C*, etc., estos deberían todavía afrontar el hecho de que los grupos que se han movido más rápidamente en la vía del progreso han sido precisamente los que no han permanecido independientes [...] sino los que se han apropiado de ideas de otros y han estado por tanto en grado [...] de saltar del Estadio *A* al Estadio *X* sin pasar a través de estadios intermedios. Nuestros antepasados anglosajones no llegaron al alfabeto, o al Credo niceno, atravesando una larga «serie» de estadios; ellos saltaron uno y otro.[17]

Si la naturaleza no da saltos, la cultura ciertamente está en grado de darlos. Estos pasajes del *Domesday Book and Beyond* constituyen un verdadero manifiesto difusionista, reconocido como tal veinte

15. Ibíd., p. 345.
16. Ídem.
17. Ídem.

años después por uno de los más autorizados representantes norteamericanos de esta corriente antropológica.[18] Metodológicamente, tal manifiesto conllevaba para el historiador el precepto de «no alejarse de mucho, como regla general, del país o del periodo objeto de estudio»,[19] y para el antropólogo de circunscribir la investigación a un área limitada y a estudiar de cerca, en palabras de Boas, «las costumbres en su relación con la cultura general de la tribu que las practica, en correlación con una investigación de su distribución geográfica entre las tribus limítrofes».[20] Si bien algunos antropólogos evolucionistas, comenzando por Morgan y Tylor, habían tenido experiencias de campo, el interés principal por la individuación de regularidades y leyes generales del desarrollo social había conducido a una separación siempre más neta entre la actividad de los que recolectaban la documentación etnográfica en el campo y las actividades de los «estudiosos de escritorio» que analizaban comparativamente esta documentación para sistematizarla en grandes síntesis teóricas. Los más modestos objetivos de la investigación difusionista contribuyeron a reducir la distancia entre trabajo etnográfico y trabajo teórico. Friedrich Ratzel, el geógrafo alemán que fue el primer importante sostenedor del difusionismo hacia fines de los años ochenta del siglo XIX, empezó a dudar de la validez de las teorías evolucionistas durante el transcurso de sus largos viajes en África. Asimismo, Boas, también alemán de origen y de formación geográfica, desarrolló pioneras

18. Véase R. H. Lowie, *Primitive Society*. Nueva York: Boni and Liveright, 1920, p. 435.

19. Maitland, *The Body Politic*, ob. cit., p. 286.

20. Boas, «The Limitations», ob. cit., 276 [trad. it. ob. cit., p. 132].

investigaciones etnográficas entre los esquimales y las tribus amerindias de la costa nor-occidental. Fue sobre todo para demostrar la superioridad de las hipótesis difusionistas que se organizó en Cambridge, precisamente a fines del siglo XIX, la famosa expedición al Estrecho de Torres, el brazo de mar que separa Australia de Nueva Guinea.

Esta expedición ha sido definida como «un hito en las historias tanto de la antropología como de la psicología» precisamente por haber impuesto «la fusión de los roles, en precedencia separables, del teórico y del recolector de datos».[21] Bajo la guía de Alfred Haddon, en aquel entonces profesor de zoología en Dublín y docente de antropología cultural física en Cambridge, un grupo extremadamente calificado de antropólogos —casi todos de formación médica y naturalista, y que comprendía entre otros también a Rivers, psicólogo y psiquiatra además de antropólogo— llevó a cabo entre el mes de abril y noviembre de 1898 investigaciones de campo antropológicas y psicológicas en 28 islas del estrecho habitadas por población melanesia. La expedición, coronada por un éxito sin precedentes, debía brindar un modelo de investigación «extensiva» (*survey work*) destinado a dominar la investigación antropológica por veinte años.[22] Ya en los últimos años antes del

21. Kuklick, *The Savage Within*, ob. cit., p. 139; véanse también las pp. 142-9, que muestran como la exigencia de fundir los dos roles y desarrollar investigaciones de campo que consintiesen salir de las condiciones artificiales del laboratorio fuese advertida en aquellos años también por los psicólogos.

22. Sobre la expedición al Estrecho de Torres y sobre su importancia, véanse Fabietti, *Storia dell'antropologia*, ob. cit., pp. 156-7, Kuklick, *The Savage Within*, ob. cit., pp. 133-49, y Stocking, *After Tylor*, ob. cit., pp. 98-115.

estallido de la Gran Guerra, sin embargo, los límites y los defectos de esta forma de investigación etnográfica, que necesariamente debía hacer uso de intérpretes y recurrir a particulares técnicas para recolectar los datos lo más correctamente posible en el más breve tiempo posible, comenzaban a aparecer. Fue el propio Rivers quien hizo la denuncia sobre esta forma de investigación del modo más claro y despiadado; pero fue él mismo quien, de otra parte, había contribuido más que ningún otro a promover investigaciones de tipo extensivo y a refinar su metodología. En un informe sobre el estado de la investigación antropológica aparecido en 1913, Rivers sugería la posibilidad de alentar investigaciones «intensivas» (*intensive work*), es decir, investigaciones en las cuales el antropólogo «normalmente vive por un año o más en una comunidad de cuatrocientas o quinientas personas y estudia cada particularidad de su vida y de su cultura llegando a conocer personalmente a cada miembro de la comunidad, no se conforma con generalizaciones, sino indaga cada aspecto de la vida y de las costumbres en los detalles concretos y mediante la lengua local». Solo a través de investigaciones de este género, reconocía Rivers, habría sido posible «descubrir el carácter incompleto y hasta desviado de gran parte de la enorme masa de *survey work* que hoy forma el material de la antropología».[23]

El método intensivo, contrariamente a cuanto generalmente se suele repetir, no fue por tanto «inventado» por Malinowski du-

23. W.H. Rivers, «Report on Anthropological Research Outside America», en W.H. Rivers, A.E. Jenks y S.G. Morley (eds.), *Reports upon the Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*. Washington, 1913, p. 6. El parágrafo es sacado de Kuper, *Anthropologists and Anthropology*, ob. cit., p. 20.

rante su investigación llevada a cabo en dos oportunidades en las islas Trobriand, frente a Nueva Guinea, entre 1915 y 1918. El escrito de Rivers, como ha sido justamente observado,

> [...] marca ya, a nivel programático, la transición en la antropología británica del modelo de la expedición al Estrecho de Torres (en la cual un equipo de investigadores se dividía la tarea de desarrollar un reconocimiento antropológico general multifocal) al acostumbrado modelo moderno de una investigación sociológica más estrechamente focalizada por parte de un singular 'observador participante'.[24]

Las particulares circunstancias de los años de la guerra, que como es resabido confinaron a Malinowski en las islas Trobriand durante toda la duración del conflicto,[25] contribuyeron, sin embargo, a acelerar la prueba del nuevo método y queda fuera de dudas que la publicación de *Argonauts of the Western Pacific*, la primera y más importante monografía fruto de la larga estadía tro-

24. Stocking, *After Tylor*, ob. cit., pp. 122-3.

25. Nacido en 1884 en Cracovia, entonces parte del imperio austro-hungárico se trasladó a Inglaterra en 1910. Malinowski era todavía ciudadano austríaco cuando fue sorprendido por el estallido de la guerra en Australia, donde arriesgó ser internado en un campo de concentración. De otra parte, en los años de la guerra Malinowski gozó de una discreta libertad de movimiento y las islas Trobriand, contrariamente a cuanto fue transmitido por la *vulgata* malinowskiana, no fueron impuestas como lugar de exilio por las autoridades británicas sino fueron escogidas como terreno de investigación por el propio Malinowski. Véanse a este propósito la vivaz biografía intelectual de Malinowski entre historia y mito en Kuper, *Anthropologists and Anthropology*, ob. cit., pp. 13-37, y el relato cuidadosamente documentado de Stocking, *After Tylor*, ob. cit., pp. 244-68.

briandesa de Malinowski, mostró sus ventajas y potencialidades con una evidencia y una fuerza persuasiva mucho mayores que los trabajos surgidos de los pocos y tímidos tentativos de aplicar el método intensivo antes de la guerra.[26]

Argonauts of the Western Pacific inicia con un capítulo introductivo que constituye la codificación, en muchos casos definitiva, del método intensivo y de la técnica de la «observación participante». Aun si volviendo a proponer integralmente los principios metodológicos enunciados por Rivers, estas páginas iniciales indicaban a la investigación antropológica objetivos nuevos y grávidos de consecuencias. El etnógrafo debía seguir tres líneas de investigación: la reconstrucción de la organización social de la tribu estudiada, la transcripción de textos en lengua local, y sobre todo —«a través de detalladas y particularizadas observaciones, en forma de diario etnográfico»— el registro de los comportamientos de los locales como se manifestaban frente a los imponderables de la vida real. El objetivo final de estas tres líneas de investigación, recalcaba Malinowski, era uno solo: «captar el punto de vista del indígena, su relación con la vida, darse cuenta de *su* visión de *su* mundo».[27] Rivers había considerado el método intensivo simplemente como el camino obligado para mejorar la calidad de los datos etnográficos necesarios para proceder a reconstrucciones histórico-difusionistas. Más allá de los pronunciamientos meto-

26. Sobre la deuda de Malinowski con Rivers y sobre los intentos premalinowskianos de utilizar el método intensivo, véase Stocking, *After Tylor*, ob. cit., pp. 115-20.

27. Malinowski, *Argonauts*, ob. cit., pp. 24-25 [trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*. Roma: Newton Compton, 1973, p. 49]; el cursivo es de Malinowski.

dológicos, las fascinantes páginas del volumen de Malinowski demostraban en cambio que una investigación llevada a cabo según los cánones prescritos por Rivers conducía casi fatalmente a concentrar la atención en la riqueza y complejidad de la vida social directamente observada por el etnógrafo, a asignar a las emociones y a los problemas existenciales de los nativos una importancia no menor que a los problemas científicos que habían llevado al antropólogo al campo, a recorrer la red de relaciones que conectaban a las diferentes instituciones y a buscar aquellas funciones sociales que permitían dar sentido a una costumbre o a un ritual también sin reconstruir la génesis histórica.

Ya durante los años veinte, sobre todo en contextos declaradamente polémicos, Malinowski habría manifestado una actitud siempre más hostil al uso de métodos históricos en antropología, y en uno de sus últimos trabajos (publicado póstumo en 1945) habría llegado a sostener la inutilidad de las fuentes de archivo y de una investigación convencionalmente histórica para el estudio de la transformación social en África. Según Malinowski, era importante solamente «la historia que sobrevive o en tradiciones todavía vitales o en el funcionamiento de las instituciones».[28] En la monografía de 1922 se buscaría en vano tomar posiciones tan manifiestas. En el capítulo final Malinowski se limita modestamente a observar que el profundo examen de los modos en los cuales los diferentes aspectos de una cultura dependen funcionalmente uno del otro «podría suministrar material interesante para una reflexión teórica» y a sugerir que —al lado de las teorías evolucionistas, di-

28. B. Malinowski, *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa.* P.M. Kaberry (ed.). New Haven-Londres: Yale University Press, 1945, p. 37.

fusionistas y ambientalistas— «parece en efecto haber espacio para un nuevo tipo de teoría».[29] El rechazo de la historia no se manifiesta en anatemas o en declaraciones programáticas, sino más bien en un análisis silencioso, pero constantemente dirigido a convencer al lector de que una reconstrucción histórica de los orígenes y del desarrollo de una institución no es esencial para explicar su funcionamiento actual, que el conocimiento del pasado no es indispensable para la comprensión del presente.

Es interesante notar que el único pasaje de *Argonauts of the Western Pacific* en el cual la investigación etnográfica es confrontada con la investigación histórica, si de una parte remarca la diversidad de fuentes y de métodos entre las dos disciplinas, de la otra revela una deuda metodológica con la «ciencia histórica». El pasaje, uno de los más frecuentemente citados, es aquel en el cual Malinowski afirma que el etnógrafo es «cronista e historiador al mismo tiempo, mientras que sus fuentes son indudablemente de fácil acceso, pero también supremamente evasivas y complejas, porque no son fijadas en inmutables documentos materiales, sino encarnadas en el comportamiento y en la memoria de hombres vivientes».[30] Con menor frecuencia se observa que a inducir a Malinowski a hacer explícitas sus propias fuentes y sus propias elecciones metodológicas era, como se lee en la frase inmediatamente anterior a aquella citada, la conciencia de que «en la ciencia histórica nadie podría pretender ser tomado en serio si hiciese misterio de sus fuentes y hablase del pasado como si lo conociese por adivina-

29. Malinowski, *Argonauts*, ob. cit., pp. 515-6 [trad. it. ob. cit., p. 472].
30. Ibíd., p. 3 [trad. it. (ligeramente modificada), p. 31].

ción».[31] No hay duda de que Malinowski viese a la ciencia histórica como un modelo de rigor metodológico por todo lo que él mismo había escrito en su primera obra importante, *The Family among the Australian Aborigines*, un trabajo «de escritorio» terminado en 1913 poco antes de partir para Oceanía, donde habría recibido la propia iniciación en el campo. Releyendo este libro, hoy casi olvidado, se descubre un Malinowski ya crítico de las teorías históricas propuestas por los antropólogos evolucionistas, en donde «la comprensión de los hechos reales es sacrificada a estériles especulaciones sobre un hipotético estado de cosas anterior»,[32] y mucho más interesado en lograr «una cuidadosa descripción de los hechos y de sus mutuas dependencias como existen hoy en las sociedades primitivas vivientes».[33] Al mismo tiempo Malinowski subraya con fuerza la necesidad de someter a las fuentes etnográficas, a menudo en contradicción una con otra y diversamente atendibles, a una crítica mucho más rigurosa de cuanto fuese costumbre entre los antropólogos. «Pero tal crítica», añadía, «no puede ser arbitraria; debe conformarse a reglas estrictas».[34] Y estas reglas eran ahora proporcionadas por la ciencia histórica, que precisamente en aquellos años, con la publicación de los manuales de Langlois y Seignobos, y de Bernheim,[35] celebraba sus faustos metodológicos.

31. Ídem.

32. B. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines. A Sociological Study*. Londres: University of London Press,1913, p. VII.

33. Ibíd., p. IX.

34. Ibíd., p. 18.

35. C.V. Langlois y C. Seignobos, *Introduction aux études historiques*. París:

> Las fuentes etnográficas, —sostenía Malinowski— no difieren esencialmente de aquellas históricas. El fin de una etnografía descriptiva [...] es igualmente casi idéntico a la tarea del historiador, siendo el objetivo de ambos la exposición positiva de un estado de cosas real. Las reglas de la crítica de las fuentes se aplican por tanto a nuestra disciplina así como a cualquier otra ciencia histórica. Esto será obvio para todo etnógrafo que lea el excelente manual de los señores Langlois y Seignobos, en el cual es proporcionada la demostración de la indispensabilidad de tal crítica.[36]

En aquellos años, Malinowski no era el único en deplorar la indiferencia de la antropología respecto de la crítica de las fuentes. Marcel Mauss, en su fragmentario estudio de 1909 sobre la plegaria —publicado recién años más tarde y por tanto presumiblemente ignoto a Malinowski—, notaba que es necesario un procedimiento especial para extraer «los hechos que sirven de materia a una teoría de la plegaria» de la documentación histórica y etnográfica en la cual están registrados. Tal procedimiento, continuaba Mauss refiriéndose también al manual de Langlois y Seignobos, «es aquel particular modo de observación que las ciencias históricas designan con el nombre de crítica». Partiendo de los mismos datos de la historia, la sociología habría debido aplicar los mismos métodos. Pero esto sucedía raramente, sobre todo en relación con la etnografía: «la propia escuela antropológica utiliza generalmente

Hachette, 1898; Bernheim, E. *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie.* Leipzig: Goeschen, 1908 (6).
36. Malinoswki, *The Family*, ob. cit., p. 18.

los materiales etnográficos de los cuales se sirve sin haberlos suficientemente criticado».[37] Estas citas nos muestran que en los años formativos de la antropología social, sus fundadores no eran ignaros y todavía menos despreciaban los métodos de los historiadores. Al contrario, ellos recomendaban su aplicación a las fuentes etnográficas. No hay que olvidar que en 1899 Maitland había reprochado a la antropología no solamente sus inclinaciones científicas, sino también un escaso rigor en el uso de la evidencia documental: las presuntas pruebas a favor de las teorías evolucionistas, había afirmado, se deshacen como nieve al sol «apenas llegan a manos de hombres adiestrados en una severa escuela histórica».[38] Ciertamente Mauss no escondía su animadversión hacia la tendencia de los historiadores de hacer de la crítica casi el fin de la investigación[39] y Malinowski, sobre todo después de la experiencia de campo, distinguirá entre las fuentes del historiador y las «supremamente evasivas y complejas» del etnógrafo. A pesar de eso, hacia 1910 la antropología estaba asimilando las lecciones metodológicas de la crítica histórica y estaba en un sentido importante, recogiendo la invitación de Maitland a hacerse historia.[40] Nos podemos más bien preguntar si, paradójicamente, precisamente esta familiaridad con el extremo rigor positivista de la crítica histórica

37. M. Mauss., «La prière», en *Oeuvres*, vol. I. París: Les Éditions de Minuit, 1968, pp. 388-9.

38. Maitland, «The Body Politic», ob. cit., p. 295.

39. Mauss, «La prière», ob. cit., p. 388.

40. No es inútil recordar que «The Body Politic», el ensayo de Maitland que contiene su predicción sobre el futuro de la antropología, fue publicado póstumo precisamente en aquellos años, en 1911.

de fines del siglo XIX no haya contribuido —generando aquel «purismo» que se encuentra claramente en las numerosas tomas de posición sobre las relaciones entre antropología e historia de parte de Radcliffe-Brown— a convertir de hecho más neta y prolongada la separación entre las dos disciplinas en el periodo entre la primera y la segunda guerra mundial.

Esta actitud se encuentra expresada ya sin ambigüedad en el volumen de 1922, *The Andaman Islanders*, fruto muy tardío de una investigación desarrollada por Radcliffe-Brown entre 1906 y 1908 y de una redacción del texto completada desde 1914. Alumno de Haddon y Rivers en Cambridge, en su trabajo de campo en las islas Andaman, uno de los archipiélagos del golfo de Bengala, Radcliffe-Brown había utilizado un método intermedio entre el *survey work* y la investigación intensiva. Durante la larga fase de elaboración de datos y de redacción había luego recibido la influencia decisiva de la escuela sociológica de Durkheim y Mauss. Según lo que el propio Radcliffe-Brown escribía en una carta a Mauss, durante unas conferencias dictadas por él en 1910 en Cambridge, habría tenido por primera vez la posibilidad de presentar a un público inglés las tesis de la escuela del «Année Sociologique».[41] La influencia de Emile Durkheim (y en particular de su último gran trabajo las *Formes élémentaires de la vie religieuse* de 1912) es de otra parte visibilísima en la sección teóricamente central de la monografía sobre las *Andaman*, en el quinto capítulo dedicado a la interpretación del ceremonial. Radcliffe-Brown esclarece inmediatamente que «por interpretación de una costumbre se entien-

41. Véase Stocking, *After Tylor*, ob. cit., p. 309.

de aquí el descubrimiento, no de su origen, sino de su significado (*meaning*)».[42] Las costumbres andamanas observadas en el campo eran obviamente el producto de un largo proceso evolutivo, pero buscar el origen o intentar recorrer su evolución, le parecía una empresa vana: «en ausencia de cualquier documentación histórica, lo máximo que podríamos hacer sería intentar lograr una reconstrucción hipotética del pasado, la cual, en el estado actual de la ciencia etnológica, sería cosa de dudosa utilidad».[43] Bastante más prometedor se presentaba el estudio del «significado» de una costumbre, o sea de su función social. «Cada costumbre o creencia desarrolla en una sociedad primitiva un determinado rol en la vida social de la comunidad, exactamente como cada órgano de un cuerpo viviente cumple un cierto papel en la vida general del organismo».[44] Determinando la contribución que una costumbre o una creencia aportaban al funcionamiento del organismo social, el antropólogo estaba en capacidad de descubrir su significado; significado del que los nativos, la mayoría de las veces, no tenían más que una vaga conciencia.

La ausencia de documentación histórica y la inutilidad —o algo peor— de las reconstrucciones hipotéticas del pasado, serán motivos recurrentes en los trabajos teóricos de Radcliffe-Brown. Uno de los más importantes —auténtica carta de fundación de la antropología social— es todavía su artículo de 1923 sobre los métodos de la etnología y de la antropología social, que retoma el texto

42. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, ob. cit., p. 229.
43. Ídem.
44. Ídem.

de un discurso pronunciado en julio de aquel mismo año. Al dirigirse a la Sección E de la South African Association for the Advancement of Science, su punto de partida había sido la constatación de que para designar el estudio de la cultura eran empleadas denominaciones diversas —etnología, antropología social, antropología cultural— sin una estable y coherente distinción. Más allá de esta confusa terminología, le parecía evidente que existiesen dos métodos de explicación claramente distintos: el *método histórico* y el que definía como *método inductivo*. Su propuesta era de reservar el término «etnología» para indicar los estudios que hacían uso del método histórico y el término «antropología social» para designar en cambio los estudios que se valían del método inductivo. Si bien no escondiendo su escasa simpatía por el método histórico, incapaz de proporcionar leyes generales como las requeridas por las ciencias inductivas, Radcliffe-Brown no podía dejar de reconocer que una vez que se poseyeran datos históricos adecuados era posible utilizar tal método para estudiar los hechos de la cultura. Pero «si ahora consideramos las instituciones de los pueblos no civilizados», se apuraba a añadir, «debemos admitir que casi no tenemos datos históricos». Gran parte de los estudios etnológicos eran por tanto condenados a agotarse en reconstrucciones puramente conjeturales y en definitiva seudo-históricas.[45]

45. A. R. Radcliffe-Brown, «The Methods of Ethnology and Social Anthropology», en *Method in Social Anthropology*, Mysore N. Srinivas (ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 4 [trad. it. *Il metodo nell'antropologia sociale*, Roma: Officina Edizioni, 1973, p. 28]. El ensayo apareció originariamente en el *South African Journal of Science*, XX (1923), pp. 124-47.

Como ha sido muchas veces señalado,[46] a convertir este artículo de 1923 en la verdadera carta de fundación de la antropología social son el ardor, la precisión y la radicalidad con la cual es perorada la causa de una antropología social como «ciencia independiente, dotada de un específico campo de investigación y de propios métodos distintivos».[47] Al sostener esta tesis, Radcliffe-Brown —extendiendo a la antropología social la reivindicación de autonomía propuesta por Durkheim para la sociología desde 1895— tenía en mente sobre todo a la psicología. El objetivo de la antropología social debía ser «el descubrimiento de leyes que no son absolutamente psicológicas».[48] Pero él indiscutiblemente ambicionaba demarcar también el territorio de la antropología social del territorio de la etnología, y establecer más bien una clara jerarquía. La etnología, a su parecer, si de una parte podía «proporcionar a la antropología social pocos, poquísimos elementos nuevos, y nada más», de la otra no habría jamás llegado tan lejos sin el auxilio de la antropología social.[49] Aumentando ulteriormente la dosis, Radcliffe-Brown acusaba a la etnología de ser, a diferencia de la antropología social, una disciplina anticuaria sin ninguna utilidad práctica y concluía afirmando que «una vez reconocidas la etnología y la antropología social como disciplinas separadas, histórica una e inductiva la otra, la relación entre ellas será una rela-

46. Véase por último Schnepel, «Ethnologie und Geschichte», ob. cit., p. 111.
47. Radcliffe-Brown, «The Methods of Ethnology», ob. cit., p. 18 [trad. it. ob. cit. (ligeramente modificada), p. 41].
48. Ídem.
49. Ibíd., p. 26 [trad. it., p. 48].

ción de dependencia unilateral (*one-sided dependence*). Mientras la antropología social puede obviar a la etnología, la etnología parece no poder renunciar a ciertos presupuestos que pertenecen en modo específico a la antropología social».[50] Era una visión hegemónica destinada a triunfar en Gran Bretaña y en los otros países del Commonwealth y a ser en cambio totalmente rechazada —al menos hasta la Segunda Guerra Mundial— en Alemania, Francia, Italia y en el resto de Europa continental. Distinto nuevamente fue el caso de los Estados Unidos, país en el cual muchos eminentes antropólogos no desdeñaban en definirse etnólogos y se declaraban fieles al método histórico, y donde Radcliffe-Brown llegó en 1931 llamado a enseñar antropología en la todavía joven, pero ya prestigiosa Universidad de Chicago.

2.2. En Norteamérica: Boas, Kroeber y Radcliffe-Brown

Es un lugar común no carente de verdad sostener que si la antropología social debe sus propios métodos de investigación de campo a Malinowski, en cambio fue Radcliffe-Brown quien le dio la impronta teórica decisiva. Pero mientras el polaco Malinowski, que había estudiado en Cracovia y después en Lipsia antes de llegar a Inglaterra, tuvo como alumnos en sus seminarios de la London School of Economics a todos, o a casi todos, los mayores antropólogos británicos formados entre los años veinte y treinta, el inglés Radcliffe-Brown, el más brillante joven exponente de la escuela antropológica de Cambridge antes del estallido de la Gran Gue-

50. Ibíd., p. 27 [trad. it., p. 49].

rra, ejercitó su influencia solo a distancia a través de sus escritos. Nacido en 1881 (y por tanto tres años mayor que Malinowski), entre 1909 y 1914 había dictado cursos en Cambridge, en la London School of Economics y, por último, en la Universidad de Birmingham, su ciudad natal. Después del final de la guerra, sin embargo, su carrera se desarrolló por veinte años lejos del suelo británico. Profesor de antropología desde 1921 a 1926 en la Universidad de Ciudad del Cabo, en Sudáfrica, se trasladó luego a Sidney, donde permaneció por cinco años antes de ser llamado a Chicago. La tradición oral, refiere Stocking,[51] cuenta que Chicago logró asegurarse al ya célebre Radcliffe-Brown alcanzándolo en Australia con un telegrama y ganando así por puesta de mano a Harvard que le había hecho llegar su propia oferta por correo. Desde Chicago habría regresado a Inglaterra solo en 1937 para obtener la cátedra de antropología social en Oxford poco antes, curiosamente, que Malinowski dejase Londres para transferirse a los Estados Unidos, donde habría muerto pocos años después en 1942.[52]

En Chicago, la antropología había tenido una historia intelectual e institucional bastante anómala en el panorama estadounidense. El departamento de sociología, destinado a volverse famoso sobre todo por las investigaciones de sociología urbana impulsadas por Robert Park y Edward Burgess, había nacido junto con la universidad en 1892 y desde los primeros años había dado amplio espacio a la antropología, asumiendo hasta el nombre de Department of Sociology and Anthropology. En 1929 la sección an-

51. *After Tylor*, ob. cit., p. 353.

52. Estas noticias biográficas sobre Radcliffe-Brown son sacadas de Kuklick, *The Savage Within*, ob. cit., p. 314.

tropológica había alcanzado un grado de solidez suficiente para justificar la creación de un departamento de antropología autónomo; pero, después de la separación, el nuevo departamento había mantenido un interés por las ciencias sociales lo que explica probablemente la decisión de Chicago de llamar a un antropólogo de inclinaciones tan manifiestamente sociológicas como Radcliffe-Brown. Aun contando entre sus miembros a varios alumnos de Boas, no rotaba en una órbita boasiana y ofrecía por tanto un ambiente congenial con el recién llegado y con su proyecto de imponer los métodos y los objetivos de la antropología social también en los Estados Unidos.[53]

En el mundo antropológico norteamericano, sin embargo, las escuelas boasianas —y su concepción de las relaciones entre antropología e historia— continuaban siendo dominantes. Las razones que justificaban el estudio del pasado también cuando la documentación más convencionalmente histórica se presentaba escasa o casi inexistente, habían sido expuestas por el propio Boas en un artículo de 1920. Boas reconocía que «en el ámbito de la etnología, en el cual, en la mayor parte de las regiones del mundo, ningún hecho histórico está disponible si se exceptúan los que pueden ser revelados por el estudio arqueológico», cada reconstrucción de carácter histórico debía confiarse a inferencias y a métodos indirectos. Recordaba que estos métodos basados «en la comparación de fenómenos estáticos acoplada al estudio de su

53. El estudio más completo sobre el nacimiento y el desarrollo inicial de la sociología y la antropología en Chicago permanece aquel de R.E.L. Faris, *Chicago Sociology 1920-1932*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970 (2). Sobre Radcliffe-Brown en Chicago véase Stocking, *After Tylor*, ob. cit., pp. 352-60.

distribución» eran análogos a los empleados por los estudiosos de filología comparativa. «Es obviamente verdadero», había concluido Boas, «que no podremos jamás esperar obtener datos incontrovertibles respecto de la secuencia cronológica de los eventos, sino algunos amplios escenarios generales pueden ser delineados con un elevado grado de probabilidad, o hasta de certeza».[54] Unos doce años más tarde, cuando Radcliffe-Brown se había ya asentado en Chicago, al indicar los objetivos de la antropología, Boas había reafirmado no solo la posibilidad, sino la esencialidad de la investigación histórica, afirmando que:

> [...] el material de la antropología es tal que debe necesariamente ser una ciencia histórica, una de las ciencias cuyo interés se concentra en el tentativo de comprender los fenómenos individuales más que en la definición de leyes generales, las cuales, debido a la complejidad del material, resultarían necesariamente vagas y, podríamos casi decir, tan obvias de ser de poca ayuda para una real comprensión.[55]

En 1932 Boas había ya superado los setenta años, pero su voz era todavía de gran autoridad y su alusión a Radcliffe-Brown suficientemente clara para impulsar a este último a organizar en Chicago en 1933 una especie de mesa redonda específicamente de-

54. Boas, «The Methods of Ethnology», en *Race, Language and Culture*, ob. cit., p. 284. Artículo aparecido originariamente en *American Anthropologist*, n.s., XXII (1920), pp. 311-22.

55. Boas, «The Aims of Anthropological Research», en *Race, Language and Culture*, ob. cit., p. 258. El texto del discurso, dictado en diciembre de 1932, fue publicado originariamente en *Science*, LXXVI (1932), pp. 605-13.

dicada a la discusión de la apenas citada frase de Boas.[56] Si este encuentro mantuvo un carácter privado, forma pública y tonos encendidos, asumió, en cambio, un par de años más tarde un intercambio de puntos de vista entre Radcliffe-Brown y Alfred Kroeber, el más eminente entre los alumnos de Boas. En 1934 se iniciaron las hostilidades con la publicación de un breve ensayo de Kroeber sobre las terminologías de parentesco de cinco grupos amerindios de California nor-occidental. Reverdeciendo un debate que hallaba sus orígenes en la distinción entre sistemas «clasificatorios» y sistemas «descriptivos» de parentesco trazada en 1871 por Morgan en *Systems of Consanguinity*, y que años antes había ya visto a Kroeber y a Radcliffe-Brown enfrentados en orillas opuestas,[57] en este ensayo Kroeber había reafirmado su convicción de que los sistemas de parentesco fuesen «imágenes más que imperfectas de las organizaciones sociales e instrumentos otro tanto imperfectos para reconstruirlas». Eran también sistemas de pensamiento dotados de una existencia histórica propia y «el momento preciso para afrontar el problema de su relación con las instituciones coexistentes», sugería Kroeber, es regularmente «sucesivo y no anterior a por lo menos la intuición de ciertos aspectos de su historia».[58]

56. Véase Stocking, *After Tylor*, ob. cit., pp. 354-5.

57. Los textos-clave de este debate son útilmente recogidos en la parte final del volumen editado por F. Remotti, *I sistemi di parentela*. Turín: Loescher, 1974, pp. 267-321.

58. A.L. Kroeber, «Yurok and Neighboring Kin Term Systems», en *The Nature of Culture*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1952, p. 201 [trad. it. *La natura della cultura*. Bologna: Il Mulino, 1974, p. 361]. El ensayo apareció

Considerándose una vez más atacado en primera persona, Radcliffe-Brown replicó en 1935 con una nota enviada al *American Anthropologist*, que le ofrecía la oportunidad de proponer nuevamente en las páginas de la más importante revista antropológica norteamericana las tesis enunciadas por primera vez en 1923. Es significativo que en esta nota Radcliffe-Brown, más que sobre la existencia de una correlación entre terminologías de parentesco y formas de organización social (de lo que se reafirmaba convencido), insistiese en la necesidad de «distinguir entre dos tipos de 'historia': una es la historia particularizada y documentada del historiador; la otra, es la que espero me será concedido llamar la historia hipotética del etnólogo».[59] Para estudiar los problemas planteados por Kroeber era necesaria una «historia auténtica, esto es, conocimiento particularizado de cambios realmente documentados». El sociólogo era el primero en lamentarse de que de este conocimiento hubiese tanta falta, pero no podía aceptar como sucedáneo la historia hipotética que le era ofrecida por el etnólogo. «Como sociólogo que estudia la naturaleza de la sociedad humana, no tengo nada decir sobre el profesor Kroeber que como etnólogo trata de lograr una reconstrucción histórica. Pero cuando sugiere que el sociólogo debería posponer su investigación de los sistemas de parentesco de una particular región hasta que el etnólogo no le haya proporcionado algún conocimiento sobre su his-

originarialmente en *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XXXV (1934), n. 2, pp. 15-22.

59. A.R. Radcliffe-Brown, «Kinship Terminologies in California», en *American Anthropologist*, XXXVII (1935), pp. 532-33

toria, entonces es necesario protestar, y con fuerza».[60] Radcliffe-Brown no tenía dudas de que la secuencia propuesta por Kroeber debiese ser revertida y, en general, se consideraba seguro de que se habrían podido evitar muchos inútiles malentendidos si la etnología y la antropología social hubiesen sido «reconocidas por lo que son, dos disciplinas diferentes con diversos objetivos, diversos métodos, y diversos intereses en las investigaciones de campo».[61]

En su respuesta, Kroeber usaba tonos a primera vista conciliadores. Reconocía que estaba en el derecho de Radcliffe-Brown el afrontar los problemas surgidos por el estudio de las terminologías de parentesco sin recurrir a métodos históricos, si se declaraba dispuesto a atenuar las posiciones más intransigentes asumidas con anterioridad, y ofrecía al adversario «un ramo de olivo» para echar las bases de una paz permanente y productiva.[62] Pero los disensos permanecían. Para Kroeber, los aspectos ideológicos de las terminologías de parentesco continuaban a ser no menos importantes que los aspectos sociológicos, la distinción entre la historia particularizada y documentada del historiador y la historia hipotética del etnólogo le parecía superficial, y le parecía que la etnología y la antropología social debiesen ser consideradas «dos corrientes en seno a la antropología, en vez de dos disciplinas distintas».[63] Y sobre todo Kroeber no estaba dispuesto a aceptar la

60. Ibíd., p. 534.

61. Ibíd., p. 535.

62. «Kinship and History», en *The Nature of Culture*, ob. cit., pp. 202-4 [trad. it., ob. cit., pp. 363-7]. Este breve escrito fue publicado originariamente en *American Anthropologist*, XXXVIII (1936), pp. 338-41.

63. Ibíd., pp. 305-6 [trad. it., p. 368].

superioridad de la antropología social; de las dos vías que se podían embocar, la indicada por Radcliffe-Brown le parecía «la más simple, la más drástica, y por ahora la más estéril».[64]

Radcliffe-Brown no habría recogido «el ramo de olivo» ofrecido por Kroeber. Sobre el tema de las terminologías de parentesco, un campo de batalla particularmente propicio para confrontaciones metodológicas, habría en efecto retornado en 1941 en uno de sus ensayos más famosos e influyentes para proporcionar —utilizando ingeniosamente los nuevos materiales etnográficos recolectados por dos de sus alumnos norteamericanos, Fred Eggan y Sol Tax— pruebas a su parecer definitivas sobre la superioridad del análisis «estructural o sociológico», estrechamente sincrónico, en relación con el incierto método de la «historia conjetural» que había acomunado a evolucionistas y a difusionistas.[65] Al momento de lanzar este ataque final contra Kroeber y los etnólogos, Radcliffe-Brown había ya regresado a Inglaterra desde hacía unos años, dejando ampliamente incompleta su obra de conversión del mundo antropológico norteamericano al credo de la antropología social. Esto no quiere decir, sin embargo, que Radcliffe-Brown no haya dejado huellas en la antropología norteamericana de los años treinta. Particularmente relevante, y demasiado frecuentemente descuidada, fue su influencia en algunos estudiosos que habrían adquirido de allí a poco un rol central en el impulsar el estudio antropológico de las llamadas «sociedades complejas».

64. Ibíd., p. 306 [trad. it., p. 369].

65. A.R. Radcliffe-Brown, «The Study of Kinship Systems», en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXI (1941), pp. 1-18.

Robert Redfield había estudiado antropología y sociología en Chicago antes de la llegada de Radcliffe-Brown. Consiguió el doctorado en 1928 con una tesis sobre el pueblo mexicano de Tepoztlán, la cual representa la partida de nacimiento del estudio antropológico de aquellas sociedades, en alguna medida intermedias entre el primitivismo y la modernidad, que se ha acostumbrado definir como «campesinas». Es conocido que Redfield quedó deslumbrado por las ideas de Radcliffe-Brown, del cual fue colega, y hay buenas razones para creer que el enfoque ahistórico de algunos de sus fundamentales trabajos de los años treinta y cuarenta sea de atribuirse en gran medida a la influencia de este.[66] Todavía más indiscutible es la influencia ejercitada en William Lloyd Warner. Después de haber desarrollado, alentado por Radcliffe-Brown, importantes investigaciones entre los aborígenes australianos, Warner regresó a los Estados Unidos, a Harvard, donde había presentado numerosos proyectos dirigidos a aplicar los métodos de la antropología social al estudio de la vida moderna. Además de las investigaciones urbanas en los Estados Unidos a las que sobre todo está vinculada su fama, Warner dirigió también un proyecto centrado en el condado de Clare, en Irlanda centro-occidental, del cual debían surgir los primeros clásicos de la antropología de las sociedades complejas: *The Irish Countryman* de Conrad

66. Esta tesis ha sido sustentada con autoridad por Eric Wolf, que fue alumno de Redfield, en *The Role of Robert Redfield: Communities, Peasants, Traditions*, ponencia presentada en el convenio *L'anthropologie et la Méditerranèe: unité, diversité et perspectives* (Aix-en-Provence, 14-17 mayo 1997). Sobre la influencia de Radcliffe-Brown sobre Redfield, y más en general sobre la antropología norteamericana, véase también Stocking, *After Tylor*, ob. cit., p. 360.

Arensberg, de 1937, y tres años más tarde *Family and Community in Ireland*, obra del mismo Arensberg y de Solon Kimball.[67] Que Radcliffe-Brown, después de la partida de los Estados Unidos, continuase a tener en Warner a un tenaz asertor de sus ideas resulta con singular claridad del prefacio de este último al volumen de Arensberg y Kimball, donde se lee que «hasta tiempos muy recientes el estudio de la vida social moderna había sido descuidado por los antropólogos sociales» sobre todo a causa de la «inutilidad para el estudio de la vida moderna de los métodos y de las teorías —de carácter histórico más que analítico— de los etnólogos de la vieja guardia».[68] Sin embargo, Warner constataba con placer que las cosas habían cambiado gracias a la influencia de la sociología de Durkheim, que había convertido a la antropología en «una ciencia social que investiga el comportamiento social con hipótesis puestas a la prueba inductivamente a través de la investigación comparativa de sociedades de diverso tipo».[69]

Es oportuno recordar a Warner y a su escuela en su justa importancia por dos razones. La primera es que, si de una parte la ampliación de la investigación comparativa por él propugnada fue ciertamente osada y rica de desarrollos, de la otra no se debe olvidar que en los trabajos de Warner y de sus alumnos, que por lo demás se encontraban en última instancia a estudiar sociedades

67. C.M. Arensberg, *The Irish Countryman. An Anthropological Study.* Londres-Nueva York: Macmillan, 1937; C.M. Arensberg y S.T. Kimball. *Family and Community in Ireland.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1940.
68. W. L. Warner, «Preface», en Arensberg y Kimball, *Family and Community*, ob. cit., p. VII.
69. Ibíd., p. VIII.

para las cuales los conocimientos «particularizados y documentados» del historiador no faltaban, la hostilidad hacia la historia conjetural de los «etnólogos de la vieja guardia» se acompañó —rezagos de las enseñanzas radcliffe-brownianas— de una indiferencia casi total respecto de la historia en general. La segunda razón es que estos trabajos testimonian la existencia, no solo en Chicago, de corrientes antropológico-sociales al interior de una antropología norteamericana que se presenta en los años treinta mucho más abigarrada de lo que a veces se tiende a pensar. Si el perdurable dominio de las escuelas boasianas no puede ser puesto en discusión, no puede tampoco ignorarse —para citar solo dos nombres— que en aquellos años Julian Steward estaba colocando las bases de un modo de estudiar las relaciones entre ambiente físico y organización social lejano de aquel de los boasianos, mientras George Peter Murdock comenzaba a aplicar al estudio de la familia y de la parentela aquellos métodos estadísticos que Boas, aun personalmente preparado en la materia, consideraba de utilidad «más que dudosa» en el análisis de los fenómenos etnográficos.[70] Por lo que concierne particularmente al peso de la investigación histórica, hay que señalar que también al interior del campo más ortodoxamente boasiano, las generaciones más jóvenes estaban alejándose del análisis difusionista de la distribución de los rasgos culturales para concentrarse en el estudio, rico de vetas psicológicas, de la integración de culturas singulares. El ejem-

70. F. Boas, «Anthropology and Statistics», en *The Social Sciences and Their Interrelations*. W. Ogburn y A. Goldenweiser (eds.). Boston: Houghton Mifflin, 1927, p. 120.

plo más conocido es el de Margaret Mead, alumna de Boas, pero no inmune a la influencia de Radcliffe-Brown, que en su célebre estudio sobre la adolescencia en las islas Samoa no adoptó ciertamente un método histórico, una elección que le ha sido en años recientes ásperamente reprochada.[71]

Por cuanto rápidas y fragmentarias, estas anotaciones nos permiten retornar a la cuestión planteada al final del capítulo anterior, es decir, si es que el periodo de entreguerras había realmente observado un rechazo de la historia de parte de la antropología o si se trate, como sostiene en cambio Herbert Lewis,[72] solamente de un mito o de un fenómeno limitado a la antropología social británica. De lo que se ha visto, parece evidente que la relegación de la historia fue mucho más explícita entre los antropólogos sociales que no entre los miembros de las escuelas boasianas, que permanecieron fieles a métodos históricos de tipo difusionista estrechamente emparentados con los predominantes en los países de Europa continental. También en territorio norteamericano, sin embargo, la influencia de Radcliffe-Brown y de su programa no fue nada despreciable, y una actitud más tibia hacia el uso de métodos históricos se nota en las filas de las generaciones más jóvenes de los propios boasianos. Pero todavía más importante es qui-

71. M. Mead, *Coming of Age in Samoa*. Nueva York: William Morrow, 1928. Sobre la influencia de Radcliffe-Brown informa Stocking, *After Tylor*, ob. cit., p. 354; sobre los errores de interpretación etnográfica en los cuales Mead habría incurrido a causa de su método ahistórico véase en cambio el controvertido volumen de D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1983, pp. 114-8.
72. Lewis, «The Misrepresentation of Anthropology», ob. cit., pp. 722-3.

zás remarcar que uno de los procedimientos fundamentales de la antropología histórica norteamericana fue el de sacar nuevamente a la luz rasgos o complejos culturales extrayéndolos de la «cultura de la memoria» de los miembros más ancianos de las tribus amerindias, para estudiar después su distribución geográfica con el fin de inferir relaciones históricas entre las varias tribus. Según muchos,[73] estos objetivos de pura reconstrucción difusionista, unidos al desinterés por la historia de cada tribu y a una declarada desconfianza en relación con la historia oral, habrían debilitado el valor propiamente histórico de los estudios de los antropólogos boasianos, conduciéndolos a «producir descripciones atemporales de fenómenos culturales de determinadas áreas o recuentos sincrónicos descriptivos de cada cultura de la memoria».[74] Resultados significativamente diferentes de los que, sobre todo en los Estados Unidos, buscará a partir de más o menos 1950 la llamada etnohistoria. Y finalmente, más allá de los juicios que se puedan formular sobre la mayor o menor «historicidad» de los trabajos de los difusionistas norteamericanos, una pregunta que nos debemos necesariamente plantear es, examinando las relaciones entre antropología e historia, si la profesada fidelidad al método histórico haya favorecido—en los Estados Unidos o en Europa continental— al mantenimiento de más intensas relaciones de intercam-

73. Véanse, por ejemplo, B. Cohn, «Ethnohistory», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. VI, Londres-Nueva York: Macmillan, 1968, p. 440, y más recientemente N. Thomas, *Out of Time,* ob. cit., p. 18, y S. Krech, «Ethnohistory», en *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, D. Levinson y M. Ember (eds.). Nueva York: Henry Holt, 1996, p. 422.
74. Cohn, «Ethnohistory» ob. cit., p. 440.

bio y de colaboración con los historiadores como no sucedió en Gran Bretaña. Que haya buenas razones para dudarlo es sugerido por el mismo Kroeber, quien —en un artículo de 1935 sobre el cual regresaremos más adelante—[75] está obligado a admitir que no debe sorprender que «los historiadores se preocupen poco de nosotros, sus parientes pobres: ¿quiénes somos nosotros, cómo podemos pretender entrar en las casas de los ricos si no disponemos ni siquiera de un documento escrito antes de nuestros días?».[76] Es una constatación un poco melancólica que nos invita a dejar temporalmente las disputas y las divisiones al interior del campo antropológico para penetrar en el más vasto campo de los historiadores y considerar su actitud hacia la antropología en el periodo entre las dos guerras mundiales.

2.3. Los historiadores

Cuando se habla de la historia que se aleja de la antropología en el periodo de entreguerras, se piensa inmediatamente en la historia antigua, desde el momento en que es en este sector historiográfico donde la separación fue más neta y repentina. Es bien conocido que en la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros años del XX las relaciones entre antropología y estudios clásicos

75. Véanse más adelante pp. 74-5.
76. A. L. Kroeber, «History and Science in Anthropology», en Íd., *The Nature of Culture*, ob. cit., p. 65 [trad. it. ob. cit., pp. 108-9]. Este ensayo apareció originariamente en forma mucho más amplia en *American Anthropologist*, XXXVII (1935), pp. 539-69.

eran muy estrechas. Como ha sido a menudo subrayado,[77] si muchos de los pioneros de la antropología eran ellos mismos clasicistas, o podían en todo caso contar con una sólida formación clásica, la influencia de la joven ciencia antropológica es evidente en los trabajos de eminentes estudiosos del mundo antiguo, desde Erwin Rohde, Hermann Usener, Eduard Meyer y Karl Bücher en Alemania hasta William Ridgeway, Gilbert Murray, Jane Harrison y numerosos otros en Gran Bretaña, sin olvidar figuras de primer orden como Pietro Bonfante y Gaetano De Sanctis en Italia.

No es inútil precisar que en un primer momento, entre 1850 y 1890, fueron los historiadores del mundo antiguo, comprometidos en estudiar los elementos comunes presentes en las primitivas instituciones griegas, romanas e hindúes con la esperanza de encontrar las instituciones sociales indoeuropeas, los encargados de guiar la investigación hacia la reconstrucción de la sociedad primitiva y el descubrimiento de leyes de evolución. Al escribir *Ancient Society*, Morgan «se servía todavía de su conocimiento de la sociedad griega y romana para interpretar lo que había visto entre los Iroqueses, antes que proceder en sentido inverso».[78] Hacia fines de siglo, cuando la documentación etnográfica comenzó a afluir de todas partes del mundo, fueron en cambio los antropólogos los llamados a asumir siempre el rol de teóricos y a proponer a los clasicistas esquemas interpretativos para utilizarlos en el estudio de los estadios iniciales de la historia griega, romana y del cercano Oriente. En

77. Véase, por ejemplo, C. Kluckhohn, *Anthropology and the Classics*, Providence: Brown University Press, 1961, p. 4.

78. S.C. Humphreys, *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna: Patron, 1979, p. 50.

este segundo periodo, el crecimiento impetuoso de la literatura etnográfica y la profesionalización misma de la antropología contribuyeron a crear una más pronunciada división del trabajo y de las tareas. Robert Marett, un antropólogo de formación clásica que estuvo entre los más activos en el favorecer los contactos entre las dos disciplinas, observaba en 1908 que era ya convención reconocida que la antropología se ocupase de la cultura en sus formas más simples o bajas, mientras los estudios clásicos y humanísticos se concentraban en las formas más complejas y elevadas.[79] La teoría evolucionista continuaba, sin embargo, ofreciendo un excelente terreno de encuentro en el estudio de «fenómenos de transición» como, por ejemplo, los orígenes de la escritura, la épica griega y el mundo homérico, la magia y los rituales arcaicos greco-itálicos. Lo ilustra ejemplarmente un volumen compilado por el propio Marett[80] en el cual aparecían ensayos de antropólogos y clasicistas ilustres —desde el arqueólogo Arthur Evans a Andrew Lang, de Gilbert Murray a John L. Myers— los cuales demostraban cómo los dos intereses por la antropología de una parte y por el mundo clásico de la otra pueden ser, escribía con elocuencia Marett, «the joint concern of one and the same man».[81]

En los últimos años antes del inicio de la guerra, las relaciones entre historia antigua y antropología fueron ulteriormente reavivadas por los controvertidos entusiasmos durkhemianos de

79. R. R. Marett, «Preface», en *Anthropology and the Classics,* R.R. Marett (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1908, p. 3.
80. *Anthropology and the Classics*, ob. cit.
81. Marett, «Preface», ob. cit., pp. 3-4.

Jane Harrison, que había sido una atenta oyente del ciclo de conferencias dictado por Radcliffe-Brown en Cambridge en 1910,[82] y por los otros miembros de la que algunos adversarios llamaban, con desaprobación, la «escuela de Cambridge».[83] Pero fue el último fuego. Después de la guerra, como ha señalado Arnaldo Momigliano, una colaboración que había sido tan rica de parecer «casi ordinaria» se disolvió rápidamente «tan rápidamente que casi se olvidó de su existencia».[84] Ya en la segunda mitad de los años veinte, ha recordado todavía Momigliano, «quien como el suscrito pertenecía a la escuela de Gaetano De Sanctis en Turín, no recibía más que un eco débil y desfigurado de aquella época y de aquellos esfuerzos metódicos en los cuales también el propio De Sanctis había tenido su parte».[85] Las causas de esta brusca transformación fueron probablemente múltiples. Según Moses Finley,[86] representó en gran medida una reacción a los excesos de Jane Harrison y la escuela de Cambridge, mientras que Momigliano tiende a individuar las razones en los conflictos sociales y en los cambios de regímenes políticos que siguieron al final de la gue-

82. Como informa la propia Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1912, p. 125; véase Stocking, *After Tylor*, ob. cit., p. 309.

83. Sobre Jane Harrison y la «escuela de Cambridge» véanse las consideraciones de M.I. Finley, *Anthropology and the Classics*, en su compilación de ensayos *The Use and the Abuse of History*. Londres: Chatto and Windus, 1975, pp. 102-5.

84. A. Momigliano, «Dopo Max Weber?», Prefacio a Humphreys, *Saggi antropologici*, ob. cit., p. 17.

85. Ibíd., p. 18.

86. Finley, «Anthropology and the Classics», ob. cit., p. 104.

rra, que llevaron a la historia antigua a orientar sus intereses en direcciones diferentes respecto de la anteguerra.[87] De cualquier modo es cierto que el connubio entre antropología e historia antigua —y el método comparativo en el cual este connubio se basaba— no fuesen más vistos con buen ojo ni por los antropólogos ni por los historiadores. Sobre todo en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, los antropólogos de las nuevas levas consideraban la aplicación del método comparativo al estudio del mundo antiguo como una supervivencia evolucionista, típica de una «antropología de escritorio» lejana del estilo de investigación intensiva de campo hacia el cual estaban enrumbados.[88] Los estudiosos del mundo antiguo, por su parte, demostraban una creciente repugnancia hacia un método que atenuaba, hasta casi hacerlo desaparecer, el límite entre las sociedades de los salvajes y la excepcionalidad de las civilizaciones clásicas. En la introducción al primer volumen de su *Paideia*, la obra que más que ninguna otra ha contribuido a acreditar la noción de una «grecidad» que modela la cultura humanística herencia de todo el Occidente, Werner Jaeger escribía:

> Ciertamente, en el desgastado uso verbal actual, estamos acostumbrados la mayoría de las veces a aplicar el concepto de cultura no en este sentido, de ideal perteneciente a la sola humanidad posgriega, sino lo aplicamos, con significado ya banalizado, generalizando, a todos los pueblos de la tierra,

87. Momigliano, «Dopo Max Weber?», ob. cit., p. 19.

88. Véase Kluckhohn, *Anthropology and the Classics*, ob. cit., p. 22, y Humphreys, *Saggi antropologici*, ob. cit., p. 162.

comprendidos los primitivos; por tanto, entendemos por cultura nada más que el conjunto de manifestaciones y formas de vida características de un pueblo. Entonces, la palabra cultura ha decaído a concepto antropológico meramente descriptivo; no representa más un altísimo concepto de valor, un ideal consabidor.[89]

Obviamente, no faltaron las excepciones. En Alemania, por ejemplo, en los años veinte se reunieron en torno del *Forschungsinstitut für Kulturmorphologie* de Munich etnólogos como Leo Frobenius y Adolf Jensen y estudiosos del mundo antiguo como Franz Altheim y Walter Otto.[90] Y en Francia, un helenista profundamente vinculado a Durkheim y a la escuela del «Année Sociologique» como Louis Gernet continuaba en los años treinta fiel a mantenerse en una perspectiva antropológica y no dudaba en sostener que detrás de la hostilidad hacia el método comparativo se escondía la clara, aunque no siempre confesada, antipatía de los clasicistas respecto del primitivo.[91] También en Francia, sin embargo, donde no obstante la reacción clásica contra la antropología fue quizás más moderada que en Alemania o en Gran Bretaña, la posición marginal a la que fueron confinados el propio Gernet y los

89. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. 1, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1934, p. 6 [trad. it. *Paideia*, Firenze: La Nuova Italia, 1936, p. 7].

90. Véase L. Arcella, «Romanzo, città, 'civilizzazione'», en *Antropologia storica*, G. Mazzoleni, A. Santiemma y V. Lattanzi (eds.), ob. cit., pp. 192-3.

91. Sobre la figura de Gernet véanse Humphreys, *Saggi antropologici*, ob. cit., pp. 155-92, y más recientemente el amplio ensayo de R. Di Donato, «L'antropologia storica di Louis Gernet», en su *Per un'antropologia storica*, ob. cit., pp. 1-128.

pocos otros estudiosos que todavía empleaban los métodos comparativos de la antropología, es sintomática de la profunda ruptura que se produjo entre las dos disciplinas. La memoria de los años de intensa colaboración y de mutua influencia entre antropología e historia antigua fue removida de los canales de la transmisión académica. Aquel periodo se convirtió así en un mundo perdido que generaciones más jóvenes de estudiosos del mundo antiguo habrían debido redescubrir por sí mismos después del final de la segunda guerra mundial.[92]

Para la historia medieval y moderna la separación fue menos evidente, pero solo porque ya antes de la guerra las relaciones con la antropología habían sido tenues e infrecuentes. Fuertes por la riqueza de sus propias fuentes archivísticas y por tanto todavía más adversos a la teoría y a la especulación —no así sus colegas especialistas en historia antigua— en el periodo de entreguerras, los historiadores del medioevo y de la edad moderna demostraron, casi sin excepción, un profundo desinterés por la antropología y otras ciencias sociales, siendo recompensados con la misma moneda. Como en el campo de los estudios clásicos, fueron estudiosos que ocupaban posiciones de algún modo marginales, quienes buscaron un diálogo con la antropología —o más directamente, señalar en los métodos de la antropología un modelo para la investigación histórica—. Los nombres de algunos de ellos —Marc Bloch y Lucien Febvre en Francia, Richard Tawney en Inglate-

92. Véase Momigliano, «Dopo Max Weber?», ob. cit., pp. 17-21; sobre la posición marginal de Gernet y de otros especialistas de historia antigua franceses que se han mantenido fieles al uso de métodos prestados de la antropología, véase todavía Humphreys, *Saggi antropologici*, ob. cit., pp. 162-3.

rra— son ilustres, y sobre todo por la naciente escuela de los «Annales» de la cual Bloch y Febvre fueron los fundadores, no se puede ignorar que después del final de la Segunda Guerra Mundial, la marginalidad de los años veinte y treinta se convirtió en indiscutida hegemonía.

Claude Lévi-Strauss ha indicado en las estrechas relaciones entre antropología (o etnología) e historia uno de los aspectos más originales de la evolución de las ciencias humanas en Francia después de la Segunda Guerra Mundial. En una conferencia sobre historia y etnología (1983), recordó que el acercamiento entre las dos disciplinas tiene raíces relativamente lejanas: «ya en 1924 el libro de Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, tenía elementos para seducir al etnólogo».[93] En efecto, un primer punto de acercamiento era el tema del gran libro de Bloch, la creencia de que los reyes de Francia y de Inglaterra tuviesen el poder —simplemente tocando con la mano— de curar la escrófula, una inflamación de las glándulas linfáticas de naturaleza tuberculosa. Esta creencia, que encontraba expresión en una de las últimas fases de la ceremonia de consagración real, cuando el nuevo soberano, saliendo de la catedral en la cual había sido consagrado, imponía la mano a los enfermos, no había dejado de llamar la atención del más célebre de los antropólogos victorianos, James George Frazer, que en su *Golden Bough* había subrayado el parecido con creencias documentadas etnográficamente entre los «primitivos». Las analogías entre esta ceremonia (vigente en Francia hasta la consagración de Carlos X, en ple-

93. C. Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie», en *Annales* E.S.C., XXXVIII (1983), p. 1217.

no siglo XIX) y la costumbre descubierta en las islas polinesias de Tonga, donde la escrófula era curada tocándola con el pie real, sugería a Frazer que «entre nuestros antiguos antepasados la escrófula pudiese haber obtenido su nombre de 'morbo del rey' por una creencia similar a la de las islas Tonga, y que fuese no solo curada sino también causada por un contacto con la divina majestad de los reyes».[94] No sorprende que esta singular creencia en los poderes sobrenaturales de los soberanos hubiese al contrario encontrado escaso favor en la investigación histórica. Discrepante de sus colegas, Bloch estaba en cambio convencido de que para comprender plenamente a las monarquías del pasado, y sobre todo para dar cuenta de la influencia ejercitada por tanto tiempo por la realeza sobre el espíritu humano, no fuese suficiente analizar minuciosamente los mecanismos de la organización administrativa, judiciaria y financiera de los estados monárquicos, o estudiar las obras de los grandes teóricos del absolutismo o del derecho divino. Era necesario también «penetrar en las creencias y las fábulas surgidas alrededor de las casas principescas» como precisamente la creencia en los poderes taumatúrgicos de los reyes franceses e ingleses.[95]

La lectura siempre más fascinante de la abundante documentación archivística relativa a esta creencia, atestada inequívocamen-

94. J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.* Londres: Macmillan, 1922 (3), p. 371 [trad. it. *Il ramo d'oro.* Turín: Boringhieri, 1965, pp. 321-2].
95. M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre.* Strasbourg: Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1924, p. 19 [trad. it. *I re taumaturghi.* Turín: Einaudi, 1973, p. 6].

te por primera vez a inicios del siglo XII, había conducido a Bloch a divisar la posibilidad de transformar la que hasta entonces había sido pura anecdótica en verdadera historia.[96] Pero para lograr este difícil objetivo, el método comparativo de Frazer y de los otros antropólogos evolucionistas, aun si proporcionando innegables estímulos a la imaginación histórica, se presentaba de poca ayuda. «El método comparativo», consideraba Bloch, «es extremadamente fecundo, pero a condición de no salir de lo genérico».[97] Muchos entre los primeros misioneros habían creído encontrar entre los «salvajes», más o menos amortiguadas, concepciones cristianas de todo tipo. «Fijémonos bien de no cometer el error inverso y no transportemos las Antípodas todas juntas a París o a Londres».[98] En su esfuerzo de buscar la contextualización histórica, sin embargo, Bloch no se contentaba con aplicar a su propia documentación la rígida probidad crítica de la metodología histórica positivista. En uno de los capítulos centrales de su manual, Langlois y Seignobos habían afirmado que leyendas, anécdotas y creencias populares «hacen parte del folklore, no de la historia».[99] Uno de los fines declarados de Bloch era, en cambio, el de encuadrar los testimonios documentales sobre la creencia en los poderes de curación de los reyes al interior del complejo de supersticiones y leyendas que formaba el «maravilloso» monárquico, en la convic-

96. Ibíd., p. 18 [trad. it., p. 6].
97. Ibíd., p. 53 [trad. it., p. 37].
98. Ibíd., p. 54 [trad. it., p. 37].
99. Langlois y Seignobos, *Introduction aux études historiques*, ob. cit., 1899 (2), p. 154.

ción de que para comprender a la realeza «todo este folklore» fuese en grado de decir mucho más que cualquier tratado doctrinal.[100]

Además de afrontar un tema bastante insólito para la investigación histórica y ampliar el ámbito de la documentación legítimamente utilizable bastante más allá de los límites fijados por metodólogos influyentes como Langlois y Seignobos (que no por casualidad estarán entre los blancos favoritos de los fundadores de los «Annales», y en particular de Febvre),[101] en uno de sus capítulos conclusivos, el libro de Bloch tocaba un problema de fundamental importancia para el antropólogo no menos que para el historiador: comprender cómo, si bien los reyes no curasen verdaderamente, se hubiese podido creer en su poder taumatúrgico.[102] Para Frazer, esta creencia encontraba una obvia explicación en la inmadurez psíquica de los primitivos y, para la Francia y la Inglaterra de la edad moderna, en la estupidez del pueblo y también de algún soberano. Para Bloch, la cuestión era evidentemente más compleja. Las soluciones propuestas eran todavía titubeantes. Impresionado por las tesis de Lucien Lévy-Bruhl, el filósofo francés con fuertes inclinaciones antropológicas que había apenas publicado *La mentalité primitive*,[103] Bloch no excluía que «esta facilidad para aceptar como real una acción milagrosa, también desmenti-

100. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, ob. cit., pp. 18-9 [trad. it., ob. cit., p. 6].
101. Véase L. Febvre, «Ni histoire à thèse ni historie-manuel. Entre Benda et Seignobos», un escrito de 1933 re-estampado en Febvre, *Combats pour l'histoire*. París: Armand Colin, 1953, pp. 80-98.
102. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, ob. cit., p. 420-9 [trad. it. ob. cit., pp. 328-35].
103. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*. París: Presses Universitaires de France, 1922.

da en manera persistente por la experiencia», pudiese constituir «uno de los rasgos esenciales de la mentalidad llamada 'primitiva'».[104] Pero en *Rois thaumaturges* había sido colocada en términos nuevos y más sutiles una cuestión destinada a ser retomada en 1942 por Lucien Febvre en su volumen sobre el problema de la incredulidad en el siglo XVI[105] —la obra que habría hecho escribir a Lévi-Strauss que «cada buen libro de historia está impregnado de etnología»—[106] y, más adelante, a inspirar a algunas de las primeras y más significativas investigaciones de una consciente «antropología histórica».

Uno no se equivoca en individuar una continuidad entre *Les Rois thaumaturges* y muchos de los resultados más maduros del programa de los «Annales» y en el indicar en esta obra de Bloch a un libro que «ha trazado la vía y permanece como uno de los modelos de la antropología histórica».[107] Es de recordar, de otra parte, que en 1924 la escuela de los «Annales», y la misma revista homónima, no existían todavía. Solo en 1929 Febvre y Bloch fundarán los *Annales d'histoire économique et sociale*, rebautizada en 1939 como *Annales d'histoire sociale* antes de asumir finalmente el nombre de *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* después del final de la Se-

104. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, ob. cit., p. 421 [trad. it. ob. cit., p. 328).
105. L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*. París: Albin Michel, 1942.
106. «Histoire et ethnologie», en C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. París: Plon, 1958, p. 31 [trad. it. *Antropologia strutturale*, Milán: Il Saggiatore, 1966, p. 36]. Este ensayo apareció originariamente en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LIV (1949), pp. 363-91.
107. Burguière, «Anthropologie historique», ob. cit., p. 251.

gunda Guerra Mundial. Colegas en la universidad de Estrasburgo hasta 1933, cuando ambos obtuvieron puestos de docencia en París, en el periodo de entreguerras Febvre y Bloch ocuparon, como se ha indicado, una posición geográfica y académicamente periférica y su influencia, contrastada en la patria, fue modesta fuera de las fronteras francesas. «En la Gran Bretaña de los años treinta», ha hecho notar Peter Burke, «Bloch era considerado como un eficiente historiador económico del medioevo más que el representante de un estilo nuevo de hacer historia, mientras que Febvre era casi del todo desconocido».[108] Y del propio Bloch, eran apreciados los trabajos que más fácilmente podían reconducir a los cánones clásicos de la medievalística en vez de las investigaciones como aquellas sobre los reyes curanderos. Como recuerda el propio Bloch, un colega inglés lo definió educadamente como un «curious by-path», un sendero lateral bizarro y un poco fútil.[109] Es bastante significativo que entre los pocos en reconocer la verdadera estatura de Bloch y en sostener su programa, figuren algunos historiadores económicos —Michael Postan, Eileen Power y sobre todo Richard Tawney— que fueron también entre los pocos en demostrar alguna apertura en relación con la antropología.

Tawney había públicamente demostrado apreciar la antropología desde 1929, cuando había escrito un caluroso prefacio a un volumen sobre la economía primitiva de los Maori de Nueva Zelandia de Raymond Firth, el primero y más fiel de los alumnos de

108. P. Burke, «Reflections on the Historical Revolution in France: the 'Annales' School and British Social History», en *Review*, I (1978), nn. 3-4, p. 147.

109. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, ob. cit., p. 18 [ver trad. it. ob. cit., pp. 5-6, donde desaparece la frase «This curious by-path of yours»].

Malinowski en la London School of Economics. Tawney había sobre todo insistido en las potencialidades de la antropología, la ciencia de los «salvajes», como antídoto a aquella «especie de fundamentalismo económico» que llevaba a economistas e historiadores económicos a considerar como naturales a las instituciones y a las costumbres de pensamiento de la propia época y de la propia civilización y a «honrar con el nombre de leyes económicas a las generalizaciones que describen la conducta de los que se conforman a sus prejuicios».[110] Sobre estos temas habría retornado un poco más adelante, en octubre de 1932, dictando su lección inaugural como profesor ordinario de historia económica en la propia London School of Economics, donde se había iniciado a enseñar casi veinte años antes. En su prelusión, Tawney se colocaba decididamente de parte de las posiciones de Febvre y Bloch, sosteniendo que «la única historia adecuada es la *histoire intégrale*» y que «los límites de los especialistas pueden ser superados solo con un método que haga justicia al mismo tiempo a las bases económicas, a la superestructura política y a la dinámica de las ideas».[111] Una historia global de este género parecía, sin duda, todavía lejana. «Pero no hay razones», añadía Tawney,

> [...] para que los salvajes tengan para sí toda la ciencia. Es posible concebir que los historiadores económicos y los sociólogos preparen el terreno para el advenimiento de esta his-

110. R.H. Tawney, «Preface», en R. Firth, *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington: Owen, 1952^{2}, p. 13. (Publicado originariamente como *Primitive Economics of the New Zealand Maori*. Londres: Routledge, 1929).
111. Ídem.

toria uniendo las fuerzas para ocuparse de la organización económica y social —formas de propiedad, estructura de clase, empresa económica— en algún periodo moderno con el mismo desapego y la misma objetividad con la cual los antropólogos dan prueba en el estudio de fenómenos similares en sociedades más primitivas.[112]

Una análoga elección de campo en favor de una historia global, una misma atención hacia las ciencias sociales y la antropología, se volverán a proponer el año siguiente en otra lección inaugural dictada siempre en la London School of Economics por Eileen Power, medievalista e historiadora económica,[113] así como en algunos escritos de Postan de poco posteriores.[114] Se trataban, sin embargo, de estudiosos que actuaban o habían actuado en un contexto institucional e intelectual del todo anómalo como el de la London School of Economics, en estrecho contacto con economistas, politólogos y sociólogos, y con antropólogos como Ma-

112. Ídem.

113. Véase E. Power, «On Medieval History as a Social Study», en *Economica*, n.s., XVI (1934), pp. 20-1.

114. Postan, esposo de Eileen Power, también fue medievalista e historiador económico. Nacido en Bessarabia en 1899, enseñó en la London School of Economics hasta 1938, cuando se convirtió en profesor de historia económica en Cambridge. Sobre sus años londinenses, y su amistad con Firth, informa E. Miller, «Postan, Sir Michael Moïssey», en *The Dictionary of National Biography, 1981-1985*, Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 322-3. De Postan, véanse en particular sus dos ensayos «History and the Social Sciences», de 1936 y «The Historical Method in Social Science», de 1939, ahora en M. M. Postan, *Fact and Relevance. Essays on Historical Method.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

linowski y su escuela.[115] Voces, en general, aisladas y marginales al interior de una profesión histórica bastante poco favorable en Gran Bretaña, llamada a acoger las reivindicaciones de la historia económica y, todavía más, desconfiada respecto de las ciencias sociales. Nos podemos preguntar si las cosas sucedían de forma diferente en los Estados Unidos, donde ya en los últimos años antes de estallar la Gran Guerra había adquirido un peso bastante más considerable la llamada «New History», un movimiento también en este caso guiado sobre todo por historiadores económicos a los cuales la «nouvelle histoire» de Bloch, de Febvre y de sus primeros seguidores se habría en parte inspirado.[116]

Los objetivos de la New History son indicados con sintética claridad en una carta del 23 de enero de 1910 escrita a J. Franklin Jameson, en ese entonces director de la *American Historical Review*, por Frederick Jackson Turner, el famoso defensor de la «tesis de la frontera» como factor original de la historia norteamericana. Entrando a formar parte del comité de redacción de la *American*

115. Sobre la London School of Economics, desde su fundación en 1895 por parte de Sidney Webb hasta la Segunda Guerra Mundial, son útiles las noticias y las observaciones en G. Biagioli, «La London School of Economics and Political Science tra storia e mito», en *Passato e presente*, V (1984), pp. 165-95.

116. Sobre la «New History» véanse las breves, pero importantes discusiones de P. Novick, *That Noble Dream. The «Objectivity Question» and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 86-108, y más recientemente de Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, ob. cit., pp. 42-3. La expresión «nouvelle histoire» fue usada programáticamente por primera vez en Francia en 1930 por Henri Berr, uno de los más valiosos aliados de Febvre y Bloch en aquellos años, con explícita referencia a la New History norteamericana; véase a este propósito Le Goff, *L'histoire nouvelle*, ob. cit., pp. 36 y 66.

Historical Review, Turner sugería a Jameson que «para establecer un contacto más vital entre nuestro trabajo y los intereses y las necesidades actuales [...] deberíamos penetrar mayormente en las áreas de intersección con otras disciplinas —el terreno de frontera entre la historia en su acepción más tradicional y la economía, la política, la sociología, la psicología, la geografía, etc.».[117] Si es posible conducir nuevamente las diferentes tendencias de la New History a un mínimo común denominador, este está sin duda representado por la búsqueda de una colaboración con otras disciplinas. Es también otro tanto cierto que atrajeron la atención de los «nuevos historiadores» norteamericanos, especialmente, las disciplinas que se ocupaban de la vida moderna: la economía y la sociología antes que nada, pero también la psicología. Con la etnología y la antropología los contactos fueron casi inexistentes, efecto paradójico de una fidelidad al método histórico, al cual, como se recordará, Lloyd Warner atribuía el desinterés de los «etnólogos de la vieja guardia» por la vida moderna.

Comúnmente se concuerda en que los objetivos y los métodos de la New History han sido puestos en discusión en los primeros dos decenios después del fin de la Segunda Guerra Mundial.[118] Las primeras señales de desconfianza y de disenso, también de parte de historiadores, que por lo demás se planteaban objetivos muy similares, se habían ya manifestado en los últimos años del periodo entre las dos guerras, y es en este clima historiográfico en transformación que madura un mayor interés por la antropología. Lo

117. Este pasaje de la carta de Turner es reproducido de Novick, *That Noble Dream*, ob. cit., p. 90.

118. Véase Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, ob. cit., p. 43.

demuestra la decisión de la American Historical Association de organizar, en diciembre de 1939, una serie de encuentros dedicados a la «aproximación cultural» y a su aplicación en la historia. El volumen que reúne las ponencias presentadas en aquellos encuentros, publicado el año siguiente,[119] está hoy casi del todo olvidado. Injustamente, pues una relectura a distancia de sesenta años es todavía instructiva y reserva, a la luz de los desarrollos sucesivos de las relaciones entre antropología e historia, algunas interesantes sorpresas.

Desde las primeras páginas de su introducción, la compiladora del volumen, Caroline Ware, se hace portavoz de una difundida desilusión no solo respecto de la más tradicional «historiografía científica», y de su proclamada neutralidad, sino también de la New History. Si las bases de la primera habían sido minadas desde los primeros años del siglo XX por el declinante prestigio de las ciencias naturales (en cuyos métodos la historiografía científica se había inspirado) y por el emerger de las ciencias sociales, y si la Primera Guerra Mundial había visto la transformación inesperada y dolorosa de los historiadores en propagandistas, el estallido de una Segunda Guerra convertía ahora en trágicamente tangible la crisis de la civilización occidental anunciada por autores tan disímiles entre ellos como Spengler, Pareto y Marx. En estas condiciones, no solamente era difícil mantener aquella fe en el racionalismo, en la cientificidad y en un seguro progreso que había sido parte de la historiografía del siglo XIX, sino que eran insuficientes

119. *The Cultural Approach to History*, C.F. Ware (ed.). Nueva York: Columbia University Press, 1940.

las propuestas mismas lanzadas por la New History.[120] Se advertía la necesidad de una alternativa tanto para la vieja cuanto para la nueva historia, y no puede dejar de impresionar que, en una situación tan dramática, tal alternativa fuese individuada en una diferente manera de hacer historia modelada sobre la base de la ciencia social que los «nuevos historiadores» habían descuidado más, es decir la antropología.

«Aun compartiendo muchos objetivos», escribía Ware, «el acercamiento cultural va más allá del acercamiento de la nueva historia, y se diferencia fundamentalmente de él».[121] La primera y más importante diferencia consistía en la adopción del concepto de cultura elaborado por la antropología y de aquella perspectiva relativista que en los años treinta los exitosos libros de Margaret Mead y sobre todo los de Ruth Benedict[122] habían sabido hacer familiar también al gran público norteamericano. En el periodo de entreguerras la historiografía norteamericana se había caracterizado por un pronunciado relativismo y por una clara conciencia de la fuerza de los condicionamientos que sobre la elección y disposición narrativa de los hechos ejercitaba lo que Charles Beard, uno de los mayores exponentes de la New History, había definido como el «marco de referencia mental» del historiador.[123] Aun llegando en sus formas más extremas a negar la existencia de criterios de objetividad y al asignar igual validez a toda interpretación

120. C.F. Ware, «Introduction», en *The Cultural Approach to History*, ob. cit., pp. 3-7.
121. Ibíd., pp. 13-4.
122. R. Benedict, *Patterns of Culture*. Nueva York: Houghton Mifflin, 1934.
123. C. Beard, «Written History as an Act of Faith», en *American Historical Review*, XXXIX (1934), p. 227, citado por Ware «Introduction», ibíd., p. 6.

histórica, este relativismo había, sin embargo, quedado lejos del relativismo propiamente «cultural» de la antropología. A la par de los historiadores de la vieja escuela, los «nuevos historiadores» estaban firmemente convencidos de la calidad y de la superioridad de la civilización occidental.[124] A la New History Ware reprochaba, en efecto, el haber considerado solamente los condicionamientos vinculados a los prejuicios nacionales, o la pertenencia a diversos partidos o estratos sociales, dejando de lado los no menos decisivos impuestos por la pertenencia a una común cultura occidental. De aquí la esencialidad de recurrir a la antropología, la única disciplina que hubiese sabido liberarse del «marco de referencia cultural» de Occidente.[125] En el plano epistemológico, el concepto de cultura permitía individuar prejuicios más profundos de los que los historiadores habían aprendido a reconocer, mientras que en el plano metodológico proporcionaba la base correcta para todo estudio histórico de carácter comparativo, poniendo en guardia de los peligros que se corren cuando «fenómenos superficialmente similares, o disímiles, son comparados desde fuera de sus respectivos contextos culturales».[126]

Releyendo hoy su apasionada ilustración de los méritos de la aproximación cultural, nos damos cuenta que Ware anticipaba algunos de los principales objetivos programáticos de la antropología. Por ejemplo, la importancia de una más refinada historia local emancipada de la tiranía de los archivos centrales[127] o la clara in-

124. Véase Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, ibíd., p. 35.

125. Ware, «Introduction», ob. cit., pp. 6-10.

126. Ibíd., p. 13.

127. Ibíd., p. 5.

dicación, entre los objetivos principales, de una historia fecundada por la antropología, de la necesidad de prestar más atención de cuanto hubiese hecho la New History, a la «posibilidad de que al interior de una sociedad hubiesen habido grupos cuyos valores, actitudes y experiencia discrepaban con los del grupo dominante y más instruido».[128] Estos temas, apenas enunciados en la introducción, encuentran interesantes desarrollos en algunos de los ensayos del volumen: el tema de la historia local en la colaboración de Constance McLaughlin Green;[129] el de la heterogeneidad al interior de una misma sociedad sobre todo en el ensayo de Geoffrey Gorer, antropólogo al cual se le había pedido proporcionar, para beneficio de los historiadores presentes, un vistazo sintético del conjunto de las colaboraciones que podían venir de la propia disciplina.[130]

De origen británico y formado fuera de la escuela boasiana, Gorer brinda de la teoría antropológica un cuadro bastante diferente del que habría presumiblemente ofrecido un alumno de Boas. Bastante curiosamente, en un volumen dedicado al acercamiento cultural, emplea más a gusto la etiqueta de «antropología social» que no la más comúnmente usada en Estados Unidos de «antropología cultural», cita con precisión y respeto a Malinowski y a Radcliffe-Brown —aun considerando su orientación sincrónica de poca ayuda para la historia— y sobre todo reconoce una deuda

128. Ibíd., p. 8.

129. C. McLaughlin Green, «The Value of Local History», en *The Cultural Approach to History*, ob. cit.

130. G. Gorer, «Society as Viewed by the Anthropologist», en *The Cultural Approach to History*, ob. cit.

intelectual con George Peter Murdock, el cual, como se ha visto, era en aquellos años el principal autor de una aplicación de la estadística a la antropología contrastada por Boas. La influencia de Murdock es evidente en la definición de «cultura» propuesta por Gorer, que con este término declara entender el conjunto de actitudes no biológicas y de normas de comportamiento «estadísticamente comunes a los miembros de una sociedad».[131] Es una definición inusitada, que a primera vista puede parecer hasta bizarra, pero sus implicaciones para la investigación histórica emergen pocas páginas más adelante, cuando Gorer observa que el antropólogo, como estudioso de la cultura así entendida, tenderá a adoptar «una aproximación estadística más libre de prejuicios y distorsiones de aquella usada por los historiadores», tendencialmente inclinados a conceder, en cambio, un peso del todo desproporcionado a los grupos dotados de mayor poder y de mayor visibilidad en las fuentes, aun si numéricamente a menudo exiguos.[132] Habiendo hasta ahora la antropología estudiado casi exclusivamente sociedades primitivas o escasamente diferenciadas en su interior, el problema de los *underlying groups* —una expresión que estamos tentados a traducir como «grupos subalternos»— había recibido poca atención teórica. Gorer señalaba, sin embargo, como modelo para los historiadores los estudios antropológicos que Warner estaba desarrollando en contextos urbanos estadounidenses y agregaba —como «buen ejemplo de aproximación antropológica a la historia»— los dos libros que Margaret Murray había dedicado al es-

131. Ibíd., p. 22.
132. Ibíd., p. 26.

tudio de la brujería europea, en los cuales «había sacado a la luz las creencias, las prácticas y el *ethos* de importantes grupos de las poblaciones subalternas, que por haber estado en contradicción con el *ethos* predominante de las sociedades de aquel periodo habían recibido escasa atención en casi todos los estudios de carácter histórico».[133]

Nacida en 1863, Margaret Murray había recibido una instrucción privada en la India y después en Alemania. Había trabajado inicialmente como enfermera en Calcuta, pero después de haberse establecido definitivamente en Inglaterra en 1886 había abandonado esta profesión para comenzar en 1894 el estudio de egiptología en el University College de Londres, donde habría permanecido después como docente durante toda su carrera académica. Figura excéntrica y rodeada de un aura destinada a volverse legendaria gracias a una energía que la habría mantenido activa hasta el cumplimiento de los cien años de edad,[134] Murray había alcanzado la fama en 1921 con un estudio que salía en parte de su terreno más propiamente profesional: *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*.[135] Sus tesis, como tendremos modo de ver, fueron rápidamente objeto de severas críticas y estaban ya casi del todo desacreditadas, cuando en 1931 Murray publicó un segundo volu-

133. Ibíd., p. 28.

134. Estas breves noticias son sacadas principalmente de la autobiografía que, pocos meses antes de morir, Murray publicó ya casi centenaria, *My First Hundred Years*. Londres: William Kimber, 1963.

135. M.A. Murray, *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*. Oxford: Oxford University Press, 1921.

men sobre la brujería, *The God of the Witches*.[136] Que Gorer señalase estos trabajos como ejemplo de acercamiento antropológico a la historia es sorprendente, pero lo que mayormente impresiona es el don que no se tarda en definir profético de Gorer, capaz de comprender, más allá de controversias que nos parecen hoy lejanas, una novedad metodológica que habría dado frutos de importancia crucial para el nacimiento y el desarrollo de la antropología histórica solo treinta años después. Como en el caso de algunas consideraciones de Caroline Ware, son anticipaciones fulgurantes de las cuales no se puede evitar tomar nota. Precisamente este ser ellos sorprendentemente avanzados en los tiempos, sin embargo, no solo nos recuerda que el camino por recorrer era todavía largo, sino que sugiere la existencia de una discontinuidad entre estos primeros tentativos de conjugar antropología e historia y los inicios de una verdadera antropología histórica. El propio volumen de Ware parece haber dejado entre los historiadores norteamericanos huellas menos netas de cuanto hubiese sido lícito esperarse,[137] confirmando así lo refractario de la historia a considerar seriamente las más estimulantes propuestas teóricas de la antropología norteamericana de los años treinta. Es por tanto justificado concluir que durante toda la primera mitad del siglo XX antropología e historia permanecieron, en ambas orillas del Atlántico,

136. M.A. Murray, *The God of the Witches*. Londres: Sampson Low, Marston & Co., 1931.

137. Véase R.F. Berkhofer Jr., «Clio and the Culture Concept: Some Impressions of a Changing Relationship in American Historiography», en *The Idea of Culture in the Social Sciences*, L. Schneider y C.M. Bonjean, (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 82.

sustancialmente ajenas la una de la otra. Pero el vuelco de mitad de siglo habría llevado, de allí a poco, a un cambio también en las relaciones entre las dos disciplinas.

CAPÍTULO TERCERO

Antropología e historia: los años del acercamiento (1950-1968)

SEGÚN CUANTO SE HA VISTO en el capítulo anterior, en los años entre las dos guerras mundiales los antropólogos, sobre todo los de escuela británica, demostraron hacia la historia un desinterés o hasta una hostilidad que se pueden atribuir a tres razones principales: una reacción frente a la «historia especulativa» de evolucionistas y difusionistas; el esfuerzo de crear una identidad disciplinaria para la antropología, subrayando la centralidad de la investigación de campo; finalmente, la supuesta falta de documentación histórica para las sociedades estudiadas por los antropólogos. En el inmediato periodo de posguerra, estas posiciones se encuentran reafirmadas en los últimos trabajos de los dos maestros de la antropología social. En 1945 se publicó un libro póstumo de Malinowski sobre las transformaciones sociales y culturales en curso en África, en el cual el antropólogo anglopolaco no solo expresaba su propia desaprobación hacia toda reconstrucción histórica «ficticia», sino sostenía también que para la antropología (y para una adecuada comprensión de los procesos de cambio) contaba

«no la historia muerta y sepultada, sino la tradición viva y operante».[1] Cinco años más tarde, en las primeras páginas de una larga introducción a un volumen colectivo sobre los sistemas africanos de parentesco y matrimonio, Radcliffe-Brown replicaba a su vez que «la historia, la documentación auténtica de los eventos y de las condiciones del pasado» era del todo diferente de la seudohistoria. Para los países europeos, la documentación existente consentía trazar, con mayor o menor riqueza de particulares, el desarrollo de instituciones como el matrimonio también en un arco de bastantes siglos, pero «para la mayor parte de las sociedades africanas los documentos de los cuales nos es posible obtener historia auténtica son extremadamente escasos». La conclusión inapelable de Radcliffe-Brown era, por tanto, que «no podemos tener una historia de las instituciones africanas».[2]

Precisamente alrededor de 1950 se notan señales evidentes de insatisfacción de parte de algunos de los más eminentes antropólogos sociales de la generación sucesiva a la de los padres fundadores. Particularmente suscitaba perplejidad la definición de estructura social que una decena de años antes había sido propuesta por Radcliffe-Brown y utilizada por Evans-Pritchard y Meyer Fortes en sus magistrales estudios sobre los Nuer de Sudán y los Tallensi de Ghana.[3] Durante los años treinta la antropología social

1. Malinowski, *The Dynamics of Culture Change*, ob. cit., p. 37.

2. A.R. Radcliffe-Brown, «Introduction», en *African Systems of Kinship and Marriage*. A.R. Radcliffe-Brown y D. Forde (eds.). Oxford-Londres: Oxford University Press, 1950, pp. 1-2.

3. A.R. Radcliffe-Brown, «On Social Structure», en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXX (1940), pp. 1-12; E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer. A Descrip-*

había progresivamente manifestado una tendencia a restringir el ámbito legítimo o al menos prioritario de la propia investigación al estudio de la estructura social. En 1940, con la fuerza de su autoridad y de su ejemplo, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Fortes habían encaminado a la antropología social hacia una ulterior restricción de campo, sugiriendo que por estructura social debían entenderse solamente «las relaciones entre grupos dotados de un elevado grado de coherencia y de constancia», o sea de aquellos grupos que «permanecen los mismos independientemente del contenido específico de individuos en un momento dado».[4] Esta definición de estructura social ahora parecía a muchos excesivamente reductiva y estática, útil para individuar los elementos de continuidad y persistencia, pero de poca ayuda en el análisis de aquellos procesos de transformación que los antropólogos tenían siempre más bajo los ojos. En un ensayo de 1949 llamado significativamente «Time and Social Structure», el propio Fortes señalaba las desventajas que fatalmente comportaba una restricción de la investigación solamente a los grupos dotados de «continuidad y constancia», y por tanto en un cierto sentido sin tiempo. El material por él recolectado durante su más reciente investigación entre los Ashanti, otra población de Ghana, mostraba que los grupos domésticos y familiares —aun no exhibiendo un elevado grado

tion of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Oxford University Press, 1940; M. Fortes, «The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast», en *African Political Systems,* M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1940.

4. Evans-Pritchard, *The Nuer*, ob. cit., p. 262 [trad. it. *I Nuer. Un'anarchia ordinata,* Milán: Franco Angeli, 1991 (5), p. 337].

de permanencia, desde el momento en que se formaban, crecían, se expandían y finalmente se disolvían— incorporaban no obstante instituciones que eran «características esenciales de la estructura social».[5] También a través de la aplicación de algunos simples, pero eficaces métodos estadísticos, Fortes buscaba volver más dinámica la noción de estructura social enriqueciéndola con una dimensión propiamente temporal y formulando originalmente la noción de «ciclo de desarrollo del grupo doméstico» que unos veinte años más tarde habría tendido un importante puente entre antropología e historia en el estudio de la familia.[6] Críticas en alguna medida análogas eran las de Raymond Firth, el sucesor de Malinowski en la London School of Economics, que en aquellos mismos años proponía reservar el término de «estructura social» para designar las permanencias y utilizar el concepto alternativo de «organización social» para estudiar el cambio social, que en su parecer era en gran medida el producto de actos individuales —elecciones, decisiones, acciones planificadas— capaces de modificar lentamente la propia estructura social.[7]

5. «Time and Social Structure: An Ashanti Case Study», en M. Fortes, *Time and Social Structure and Other Essays*. Londres: The Athlone Press, 1970, p. 7. Este ensayo apareció originariamente en M. Fortes (ed.). *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*, Oxford: Oxford University Press, 1949.

6. Una más madura formulación se encuentra en la Introducción de Fortes a *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, J. Goody, (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1958. Sobre la importancia de la noción de «ciclo de desarrollo del grupo doméstico» en el estudio histórico de la familia véase más adelante, pp. 295-6.

7. R. Firth, *Elements of Social Organization*. Londres: Tavistock, 1971 (3), pp. 29-31, 35-40. La primera edición de este libro fue publicada en 1951 y retomaba las

Firth, al introducir en el vocabulario antropológico una serie de nociones sacadas del bagaje teórico de la economía (la disciplina en la cual se había formado antes de volverse antropólogo), también abría la vía a desarrollos destinados a tener dos decenios más tarde un rol primordial en el reavivar el diálogo entre antropología e historia. Sin embargo, en los primeros años de la posguerra, la toma de posición más explícita en favor de la relevancia de la historia para la antropología, y especialmente para el estudio antropológico del cambio social, es la representada por un artículo de 1947 de Max Gluckman, que con tonos encendidos y a momentos casi violentos se lanzó contra «la obsesión antihistórica» de Malinowski, cuyo volumen póstumo sobre el cambio cultural en África había representado una ulterior y todavía menos perdonable demostración.[8] Gluckman notaba que Malinowski, aun admitiendo que el contacto cultural y el cambio social son fenómenos históricos, se había limitado a bosquejar rápidamente los trabajos de dos estudiosos de historia africana ignorando totalmente las enseñanzas que podían venir de los verdaderos grandes historiadores, de Marx y Weber hasta Richard Tawney y Eileen Power.[9] Gluckman reprochaba a Malinowski haber desaconsejado —«con una afirmación típica de la superficialidad de sus conocimientos en la materia»— el estudio de los archivos y de tener ideas confusas sobre la naturaleza de la historia, no logrando distinguir «la

ideas expresadas por Firth en una serie de conferencias dictadas en Birmingham en la primavera de 1947.

8. M. Gluckman, «Malinowski's 'Functional' Analysis of Social Change», en *África*, XVII (1947), pp. 103-21.

9. Ibíd., pp. 104-5.

comprensión de una cultura, derivada del conocimiento de su historia y del análisis de los procesos históricos, del significado que su historia, como ellos la conocen, reviste para los portadores de aquella cultura».[10] A pesar de su vehemencia, este artículo de Gluckman no condujo, sin embargo, a un verdadero cambio, y las reacciones fueron en general bastante circunscritas. Un debate bastante más amplio fue suscitado tres años más tarde en la conferencia conmemorativa en honor de Robert Marett realizada el 3 de junio de 1950 por Evans-Pritchard en el Exeter College de Oxford, del cual Marett había sido rector desde 1928 hasta 1943, y donde el propio Evans-Pritchard había estudiado historia moderna a inicios de los años veinte.

3.1. Antropología e historia entre arte y ciencia: la *Marett Lecture* de Evans-Pritchard

En junio de 1950 Evans-Pritchard había reemplazado desde hacía poco menos de cuatro años a Radcliffe-Brown como profesor de antropología social en Oxford. En 1946, pocos meses antes de asumir esta posición en la más antigua y prestigiosa de las universidades inglesas, había sido fundador y primer presidente de la Association of Social Anthropologists (ASA), que reunía al grupo todavía restringido de antropólogos que tenían cargos oficiales en las universidades del Reino Unido y al momento de realizar la *Marett Lecture* era presidente del Royal Anthropological Institute.[11]

10. Ibíd., p. 104.

11. Evans-Pritchard tomó el lugar de Radcliffe-Brown en octubre de 1946, mientras la fundación de la asociación de antropólogos sociales se remonta a julio

La de Evans-Pritchard, en ese entonces al borde de los cincuenta años, era por tanto la voz quizás más autorizada en el mundo antropológico británico, y esto contribuye ciertamente a explicar la resonancia que tuvieron las tesis por él enunciadas en su conferencia en el Exeter College.

Al comenzar su ponencia, Evans-Pritchard se consideraba honrado de haber sido llamado a conmemorar la figura de Marett, un gran profesor de antropología social que había sido su amigo y consejero por más de veinte años, y conmovido por encontrarse a dictar esta conferencia en una sala tan familiar para él. Después de este inicio casi sumiso, Evans-Pritchard dejaba, sin embargo, rápidamente entender que la suya no habría sido una docta, pero sustancialmente pacífica conversación. Decidiendo titular su conferencia «Social Anthropology: Past and Present» había «escogido discutir algunas cuestiones muy amplias: cuestiones de método». Los considerables progresos logrados por la antropología social y la creación de nuevos departamentos en varias universidades parecían en efecto requerir alguna reflexión «sobre la identidad de la disciplina y sobre la dirección que estaba tomando, o debería tomar».[12] Sobre estos puntos fundamentales, Evans-Pritchard señalaba que habían patentes divergencias de opinión y desde el momento en que tales divergencias parecían ser particularmente pro-

de aquel año. Las noticias biográficas sobre Evans-Pritchard son sacadas principalmente del excelente recuerdo de J.A. Barnes, «Edward Evan Evans-Pritchard, 1902-1973», en *Proceedings of the British Academy,* LXXIII (1987), pp. 447-490. Sobre la fundación del ASA véase Stocking, *After Tylor,* ob. cit., pp. 427-9.

12. E. E. Evans-Pritchard, «Social Anthropology: Past and Present (The Marett Lecture, 1950)», en *Man,* L (1950), p. 118.

fundas cuando eran discutidas las relaciones entre antropología e historia, le había parecido bien dedicar a estas relaciones la mayor parte de su conferencia. Antes de entrar en el meollo de su exposición, Evans-Pritchard se sentía en deber de disculparse con los no antropólogos presentes en la sala, especialmente con los historiadores, si las tesis que habría sostenido les hubiesen resultado a ellos del todo obvias. Pero advertía también a su auditorio que cuanto estaba por decir habría sido ásperamente contrastado por la mayor parte de sus colegas antropólogos en Inglaterra.[13]

En extrema síntesis, las tesis propuestas por Evans-Pritchard fueron dos. La primera, de carácter fundamentalmente teórico y metodológico, era que una sociedad no podía ser adecuadamente comprendida sin estudiar y conocer su historia. Los funcionalistas habían sostenido que «aun si la historia de una sociedad está documentada, esto es irrelevante para su estudio funcional». Esta posición, «proclamada en modo particularmente fragoroso por Malinowski», le parecía absurda e inaceptable, ya que descuidar la historia de las instituciones «impide al antropólogo funcionalista no solo estudiar los problemas diacrónicos sino también poner a prueba las mismas construcciones funcionales a las cuales atribuye tanta importancia, desde el momento en que es la propia historia la que le ofrece una situación experimental».[14] La segunda tesis, de carácter más abiertamente epistemológico, atañía la identidad de la antropología social. Según Evans-Pritchard, entre los evolucionistas que Radcliffe-Brown había tan encarnizadamen-

13. Ibíd., p. 121.
14. Ídem.

te combatido y el propio Radcliffe-Brown, eran bastante más significativas las semejanzas que no las diferencias, ya que tanto los evolucionistas victorianos como su predecesor en Oxford indicaban como objetivo último de la antropología «el reducir toda la vida social a leyes o proposiciones generales sobre la naturaleza de la sociedad en grado de consentir la predicción».[15] A separar las dos partes, era en el fondo solamente la errónea convicción de Radcliffe-Brown de que una sociedad pudiese ser satisfactoriamente comprendida dejando en la sombra su historia. Evans-Pritchard consideraba en cambio que la antropología social no solo debiese explorar el pasado de las sociedades de las cuales se ocupaba, sino que fuese ella misma «una especie de historiografía». El haberse concentrado principalmente en sociedades primitivas carentes de historia documentada había contribuido a oscurecer «la historicidad de la antropología». Pero según Evans-Prichard, que sobre este punto subrayaba su identidad de visión con Kroeber, «la característica fundamental del método histórico no es la relación cronológica de los eventos sino su integración descriptiva, y es esta característica que vincula a la historiografía y a la antropología social».[16] Era por tanto esencial que esta última evitase los escollos insidiosos del cientificismo «anémico» hacia los cuales había sido conducida por positivismos viejos y nuevos. La antropología social no era una «ciencia natural de la sociedad», como había sostenido Radcliffe-Brown,[17] sino una disciplina humanista cuya ta-

15. Ibíd., p. 120.

16. Ibíd., p. 122.

17. «A Natural Science of Society» es el título de una serie de conferencias dictadas por Radcliffe-Brown en 1937 en Chicago, poco antes de su regreso a

rea era estudiar las sociedades como sistemas morales más que como sistemas naturales, de «buscar modelos (*patterns*) y no leyes científicas, de interpretar más que explicar».[18]

El texto de la *Marett Lecture* apareció ya en septiembre de 1950 en *Man*, la más importante revista antropológica británica. Su publicación estaba acompañada por una breve nota del director de la revista, William Fagg, el cual deseaba que la intervención de Evans-Pritchard, siendo de gran interés para todos los estudiosos de teoría antropológica, pudiese poner en marcha una discusión que habría encontrado hospitalidad en la sección especial que la revista *Man* reservaba a la correspondencia. Fagg no imaginaba probablemente que en las columnas de su revista este debate se habría dilatado, con un tupido intercambio de cartas, por casi tres años. A favor de Evans-Pritchard se puso naturalmente Kroeber,[19] mientras entre los primeros en tomar posición contra una u otra de las tesis expuestas en la *Marett Lecture* fueron Daryll Forde, que inauguró la correspondencia sustentando las razones de una antropología social entendida como ciencia,[20] y Edmund Leach, que negaba que la actitud de Malinowski en relación con la historia

Inglaterra, y publicadas póstumas solo veinte años más tarde (Nueva York: Free Press, 1957). Sobre este ciclo de conferencias, y más en general sobre la visión radcliffe-browniana de la antropología social como ciencia natural de la sociedad, véase Stocking, *After Tylor*, ob.cit., pp. 358-60.

18. Evans-Pritchard, «Social Anthropology», ob.cit., p. 123.

19. A.L. Kroeber, «Social Anthropology: Past and Present [Correspondence]», *Man*, LI (1951), p. 18.

20. D. Forde, «Anthropology, Science and History [Correspondence]», *Man*, L (1950), pp. 155-6.

hubiese sido tan ciegamente hostil como Evans-Pritchard hacía creer y se preguntaba con el acostumbrado sarcasmo si para este último fuesen más embarazosas las argumentaciones hechas por sus críticos o las de sus no muy diestros sostenedores.[21] Atizado en 1951 por la publicación de un volumen de introducción a la antropología social en el cual Evans-Pritchard retomaba amplias secciones de su conferencia oxfordiana,[22] el debate se habría más bien prolongado hasta los inicios de los años sesenta, cuando la *Marett Lecture* de 1950 habría todavía representado el punto de partida y un texto de constante referencia para los dos importantes ensayos sobre las relaciones entre antropología e historia publicados en 1962 por Michael G. Smith y por Isaac Schapera.[23]

No podemos dejar de preguntarnos por qué razones Evans-Pritchard haya suscitado con su tesis un debate tanto más amplio y áspero que el bastante más violento ataque de Gluckman a Malinowski tres años antes, y cuáles hayan sido los motivos que lo empujaron hacia lo que muchos colegas vieron como una verdadera apostasía. En este propósito es oportuno mantener separadas las dos tesis sustentadas por Evans-Pritchard y subrayar sobre todo que su interés hacia la historia era de antigua data y no había nunca menguado. En Oxford, como se ha visto, había estudiado historia

21. E.R. Leach, «Social Anthropology: Past and Present [Correspondence]», en *Man*, LI (1951), pp. 114-5.

22. Evans-Pritchard, «Social Anthropology», ob. cit.

23. M.G. Smith, «History and Social Anthropology», en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XCII (1962), pp. 73-85; I. Schapera, «Should Anthropologists be Historians?», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XCII (1962), pp. 143-56.

moderna, graduándose en 1924. Es importante notar que después del grado, deseando volverse antropólogo para conjugar la propia curiosidad intelectual con un nunca escondido espíritu de aventura, había entrado a la London School of Economics para estudiar no tanto con Malinowski como con Charles Gabriel Seligman, uno de los miembros de la expedición de 1898 al Estrecho de Torres.[24] Ciertamente había sido también, con Firth, Schapera y la norteamericana Hortense Powdermaker, uno de los alumnos de la primera hora de Malinowski, frecuentando sus legendarios seminarios.[25] Pero las relaciones entre los dos se habían rápidamente estropeado y habrían permanecido pésimas hasta la muerte de Malinowski en 1942. Un aspecto a menudo descuidado de la biografía y de la orientación teórica de Evans-Pritchard es su respeto, si no por los métodos, seguramente por los objetivos y las ideas de fondo del difusionismo; y no solo del difusionismo moderado de su maestro Seligman, sino también de aquel extremo de estudiosos como Grafton Elliot Smith y William Perry, acérrimos rivales de Malinowski en la escena londinense y británica de los años veinte y primeros años treinta, con los cuales Evans-Pritchard tuvo en cambio relaciones cordiales de estima y de amistad.[26] En la propia *Marett Lecture* se había lamentado que el difusionismo no hu-

24. Barnes, «Edward Evan Evans-Pritchard», ob. cit., pp. 449-51.

25. Kuper, *Anthropologists and Anthropology*, ob. cit., p. 90.

26. Sobre las relaciones de Evans-Pritchard con Elliot Smith y Perry, y sobre su actitud en relación del difusionismo, informa Barnes, «Edward Evan Evans-Pritchard», ob. cit., pp. 452 y 477-8; sobre Elliot Smith y Perry y sobre su rivalidad con Malinowski, véase Kuklick, *The Savage Within*, ob.cit., pp. 123-33 y 209-11, y también Stocking, *After Tylor*, ob. cit., pp. 208-20.

biese mantenido una influencia más duradera en Inglaterra,[27] todavía más reveladora es una reseña de 1932 a la nueva edición de *Roman Britain* de R.G. Collingwood, hoy recordado casi exclusivamente como filósofo de la historia, pero en ese entonces quizás más conocido como historiador y arqueólogo.[28] En esta reseña Evans-Pritchard recomendaba calurosamente a etnólogos y antropólogos el libro de Collingwood, que trataba «casi enteramente de cuestiones de difusión», no solo porque demostraba que ellos se equivocaban en creer que los problemas del contacto cultural pudiesen ser estudiados casi exclusivamente mediante investigaciones sobre pueblos primitivos, sino también y sobre todo porque los habría ayudado a comprender mejor cuales fuesen realmente los materiales y los métodos de la arqueología y de la historia, de los cuales tenían una concepción «a menudo tan banal y grotesca».[29]

Esta reseña es la primera de las muchas ocasiones (comprendida la *Marett Lecture*) en las cuales Evans-Pritchard acusará a los colegas de ignorar casi totalmente los trabajos de los historiadores y sus métodos, y se presentará como uno de los pocos, o quizás el

27. Evans-Pritchard, «Social Anthropology», ob. cit., pp. 119-20.

28. Sobre la inusitada versatilidad de Collingwood, que precisamente a partir de 1932 fue encargado por la Universidad de Oxford de enseñar ya sea filosofía que historia romana, véase J. Van der Dussen, «Editor's Introduction», en R.G. Collingwood, *The Idea of History (Revised Edition) with Lectures 1926-1928*. J. Van der Dussen (ed.). Oxford-Nueva York: Oxford Univesity Press, 1993, pp. XXX-XXXIV.

29. E.E. Evans-Pritchard reseña a R.G. Collingwood, «Roman Britain», *Man*, XXXII (1932), p. 221.

único antropólogo en posesión de una sólida formación historiográfica, no sin razones, pero también con una cierta soberbia que no todos apreciarán.[30] Sin embargo, después de sus estudios universitarios el propio Evans-Pritchard no había tenido experiencia de investigación verdaderamente histórica. Al momento de escribir la reseña del libro de Collingwood estaba ya desde hacía tiempo ocupado en sus investigaciones etnográficas de dos poblaciones de Sudán, los Azande y los Nuer, y hasta el estallido de la guerra se había dedicado a la sistematización del material recolectado en el campo y a la publicación de las grandes monografías que lo habrían convertido en uno de los antropólogos sociales de mayor descuello de su generación. Fue por primera vez historiador practicante, inesperadamente por las vicisitudes de la Segunda Guerra Mundial, que en noviembre de 1942 lo llevaron a la región líbica de la Cirenaica, desde hacía poco abandonada por el ejército italiano después de la derrota de El-Alamein. En la Cirenaica, Evans-Pritchard permaneció dos años, que transcurrió en gran parte en las estepas y en las zonas desérticas del interior recorriendo en calidad de oficial agregado a los asuntos tribales, «más de 2000 millas a caballo o a lomo de camello» en compañía de grupos beduinos.[31] Aun no pudiendo desarrollar una verdadera investigación de campo, estas inesperadas circunstancias le permitieron observar de cerca el funcionamiento de un sistema político «segmentario» sorprendentemente similar al de los Nuer y a aquel

30. Véase, por ejemplo, Forde, «Anthropology, Science and History», ob. cit., p. 156.

31. E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica.* Oxford: Clarendon Press, 1949, p. III.

que Fortes había estudiado entre los Tallensi de Ghana. Hecho no menos importante, esta experiencia le consintió dar un corte antropológico a la lectura del amplio material documental que anteriormente en la Cirenaica y posteriormente al retorno en Inglaterra había recolectado sobre la Confraternidad Islámica (Senussia), una orden religiosa musulmana fundada en la Meca en 1837 por un místico de origen algerino, Muhammad ibn Ali al-Sanusi, que había tenido una amplia difusión desde Egipto hasta el Chad, pero se había radicado sobre todo en la Cirenaica, donde había adquirido una importancia fundamental también en el campo social, económico y político. Evans-Pritchard había comenzado a interesarse en la Confraternidad Islámica (Senussia) ya en los primeros años treinta, habiendo tenido modo de encontrar durante un periodo de docencia en el Cairo a algunos miembros de la confraternidad exiliados en la capital egipcia.[32] Durante los dos años pasados en la Cirenaica le fue posible profundizar este interés y comenzar un estudio sistemático del desarrollo político de la Confraternidad Islámica entre las poblaciones beduinas desde la mitad del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando el jefe de esta orden religiosa, fulcro de la resistencia contra el gobierno colonial italiano, se había convertido en el interlocutor privilegiado de las fuerzas aliadas y en la figura de más relieve en la escena política de Libia, de la cual en 1951 habría sido proclamado el primer Rey.

En su libro *The Sanusi of Cyrenaica*, publicado en 1949, Evans-Pritchard recorría la evolución política de las tribus beduinas del

32. Ibíd.

interior desde formas «primitivas» de organización similares a las encontradas por él entre los Nuer hasta la formación de un nuevo estado monárquico en un marco de complejas relaciones internacionales. Evans-Pritchard estaba orgulloso de este libro y de una experiencia de investigación durante la cual había podido darse cuenta personalmente de la utilidad de flanquear el estudio etnográfico de una sólida investigación histórico-archivística. Pero las primeras reacciones no fueron alentadoras. Por una carta a Kroeber del 26 de febrero de 1950 sabemos en efecto que un viejo y fiel amigo como Fortes lo había juzgado como «pura literatura», mientras Radcliffe-Brown, un poco más caritativamente lo había definido «sociología diacrónica». Evans-Pritchard le preguntaba al colega norteamericano si «desde el momento en el cual ambos tenemos una propensión por la historia» hubiese visto su libro sobre los Sanussi —palabras que nos hacen entender cuán aislado debió sentirse en el mundo antropológico inglés— como tres meses antes de dictar la *Marett Lecture*.[33] No menos interesante es otra carta a Kroeber de septiembre de aquel mismo año, en la cual Evans-Pritchard confía haber decidido asumir en su conferencia de junio una posición iconoclasta «porque, más allá de una aversión al positivismo en todas sus formas, sentía que la antropología social en Inglaterra debía ser obligada a reexaminar las hipótesis sobre las cuales estaba trabajando, que la han conducido a áridas clasificaciones y a una discusión sin fin en torno a los métodos de

33. La carta ha sido recientemente publicada por P. Matthey, «A Glimpse of Evans-Pritchard through his Correspondence with Lowie and Kroeber», *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, XXVII (1996), p. 38.

la biología, de la astrofísica u otras cosas del género. Además, su total desinterés por la cultura ha reducido sus problemas desgraciadamente a aquel tipo de sociología formal que acaba donde ha comenzado».[34]

Sobre todo esta segunda carta nos ayuda a comprender mejor las razones y los estados de ánimo que empujaron a Evans-Pritchard a sostener que la antropología social antes que modelar los propios métodos en aquellos rigurosos, pero fríos de las ciencias de la naturaleza («biología, astrofísica u otras cosas del género»), debía utilizar los métodos más cálidos e intuitivos de las disciplinas humanistas. En efecto, a generar desconcierto entre los colegas fue particularmente su tesis de que la antropología debía ser no una ciencia sino un arte. Como se ha visto, en aquellos años Evans-Pritchard no era el único antropólogo británico a juzgar insuficiente un análisis puramente sincrónico. Su primera tesis que sostenía que una sociedad no podía ser adecuadamente comprendida sin estudiar su pasado era, por tanto, en alguna medida compartida por otros antropólogos sociales, también de primer orden. Sorprendía, en vez, su cambio humanista —según algunos un cambio decididamente subjetivista—[35] de un estudioso que en 1937 había proclamado su propia fe en la vocación científica de la an-

34. Evans-Pritchard a Kroeber, 19 de septiembre de 1950, en Matthey, «A Glimpse of Evans-Pritchard», ob. cit., p. 41.

35. Véanse, por ejemplo, A.T. Carey, «Social Anthropology: Past and Present [Correspondence]». *Man*, LI (1951), p. 18; S. Andrzejewsk, «Social Anthropology: Past and Present [Correspondence]». *Man*, LI (1951), p. 72; y sobre todo Smith, «History and Social Anthropology», ob. cit., p. 80.

tropología[36] y que por una decena de años había luego vigorosamente flanqueado a Radcliffe-Brown en el afirmar que solo buscando una mayor abstracción, la antropología social habría podido progresar como ciencia.[37] No hay que olvidar que Evans-Pritchard, precisamente para no dar la impresión de querer reducir a la historia a la simple diacronía, en la *Marett Lecture* había sostenido —retomando casi textualmente una frase de Kroeber—[38] que la característica fundamental del método histórico no era «la rela-

36. En un ensayo de 1937 («Anthropology and the Social Sciences», en J.E. Dugdale (ed.), *Further Papers on the Social Sciences*), Evans-Pritchard había en efecto asumido una posición diametralmente opuesta. Después de haber delineado un programa comparativo basado en la lógica inductiva de los métodos de las ciencias naturales, había subrayado que en el hacerlo, él asumía «que en la cultura existen interdependencias funcionales. Si así no fuese, entonces la antropología social deberá ser vista como un arte, a la par de la historia, al interior de los estudios humanistas». Las tesis sostenidas en aquel ensayo, cuyos pasajes esenciales son retomados por Kuper, *Anthropologists and Anthropology*, ob. cit., pp. 108 y 162, no dejaron de serles recordadas a Evans-Pritchard por sus críticos: véase especialmente Schapera, «Should Anthropologists be Historians?», ob. cit., pp. 143-4.

37. Esta posición, expresada muy claramente en el último párrafo de *The Nuer*, ob. cit., p. 266 [trad. it. cit., p. 344], había sido todavía replicada, como observa Schapera, «Should Anthropologists be Historians?», ob. cit., p. 143, en la clase inaugural como profesor de antropología social en Oxford que Evans-Pritchard había dictado solo dos años antes, en 1948.

38. «Propongo considerar como característica distintiva de la aproximación histórica en cualquier campo no ya el hecho de operar mediante secuencias temporales... sino más bien el intento de alcanzar una integración descriptiva»: Kroeber, «History and Science in Anthropology», ob. cit., p. 63 [trad. it. cit., p. 105].

ción cronológica de los eventos sino su integración descriptiva». Como Kroeber, también Evans-Pritchard quería señalar la propia cercanía a la epistemología neokantiana de la cual hacia fines del siglo XIX habían sido defensores en Alemania filósofos como Dilthey, Windelband y Rickert, quienes habían trazado una neta separación entre las ciencias de la naturaleza y las que habían llamado ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften)* o de la cultura (*Kulturwissenschaften*).[39]

Uno de los baluartes de la epistemología neokantiana era que la tarea de las ciencias de la cultura fuese comprender (*verstehen*) más que explicar (*erklären*). La adhesión de Evans-Pritchard a estas posiciones que en Gran Bretaña habían sido vueltas a proponer pocos años antes, precisamente por Collingwood en su volumen *The Idea of History*, aparecido póstumo en 1946,[40] es por tanto más que evidente. Así como es evidente, revisando el debate suscitado por la *Marett Lecture*, que numerosos antropólogos no solo eran reacios o adversos a considerar a la antropología social como una disciplina humanista, sino retenían injustificado incluir a la propia historia entre las ciencias del espíritu y sustraerla así al uso de metodologías científicas encaminadas a la búsqueda de una

39. La influencia neokantiana sobre Kroeber y Evans-Pritchard es discutida por Bidney, *Theoretical Anthropology*, ob. cit., pp. 250-85.

40. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, T.M. Knox (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1946. Publicado tres años después de la desaparición del autor, este trabajo atrajo inmediatamente vasta atención y se puede presumir que haya ejercitado una influencia no despreciable sobre Evans-Pritchard, que lo cita en la bibliografía que cierra «Social Anthropology», el volumen introductorio de 1951 en el cual se vuelven a proponer las principales tesis enunciadas pocos meses antes en la *Marett Lecture*.

explicación. Pudo darse que Evans-Pritchard, en su ansia de contrastar lo que le parecía una derivación hacia «áridas clasificaciones» y discusiones de método no apropiadas, haya aproximado argumentaciones no perfectamente soldadas las unas con las otras dejando en el terreno algunas ambigüedades, y dejando entrever acá y allá hesitaciones metodológicas que Radcliffe-Brown, quien intervino en el debate, no dejó de captar.[41] Rebatiendo desde las columnas de *Man* las afirmaciones de Evans-Pritchard, por el cual había sido varias veces llamado en causa, Radcliffe-Brown negó haber jamás escrito o pensado que la historia de una institución no fuese de ayuda para comprender su funcionamiento actual, y sobre todo sostuvo, no sin razones, que sus métodos de investigación comparativa no diferían mucho de los sugeridos por Evans-Pritchard. Diversamente de otras intervenciones más polémicas, la de Radcliffe-Brown llama la atención por el tono firme, pero pacato. En los últimos años del siglo XIX, observaba, había estallado en Alemania una controversia sobre la naturaleza de la historia, el famoso *Methodenstreit*: las recientes afirmaciones teóricas de Evans-Pritchard no eran más que «una contribución a esta interminable discusión, que dura más de sesenta años y promete ir adelante por otros sesenta».[42] Aun confirmando concebir la antropología como una ciencia «nomotética» que tiende a la búsqueda de leyes generales, Radcliffe-Brown buscaba de esta manera minimizar, también con un toque de ironía, sus diferencias de opinión y método con Evans-Pritchard e invitaba a dar importancia no tanto

41. A.R. Radcliffe-Brown, «Social Anthropology: Past and Present [Correspondence]», *Man*, LII (1952), p. 14.
42. Ibíd., p. 13.

a lo que este último había afirmado en la *Marett Lecture* o escrito en el volumen de introducción a la antropología social apenas publicado, sino más bien a sus ejemplares monografías sobre los Nuer y los Azande. Muchos antropólogos —Evans-Pritchard, por primero— no estaban todavía tan dispuestos a conceder que estas divergencias fuesen cosa de poco monto. De hecho, aquella que en las intenciones de Radcliffe-Brown quería probablemente ser solamente una broma, en cambio, se ha demostrado como una diligente profecía. En efecto, el debate sobre la naturaleza, métodos y objetivos de la antropología y la historia es hoy más vivo que nunca, en términos no muy diferentes de los planteados en 1950 por Evans-Pritchard.[43]

3.2. Antropología e historia cultural

La revuelta de Evans-Pritchard contra el viejo maestro y predecesor había tenido un precedente curiosamente similar quince años antes en los Estados Unidos, cuando Kroeber, proponiendo en su varias veces citado artículo de 1935 ideas del todo análogas acerca de las características del método histórico y sobre las relaciones entre antropología e historia, había acusado a Boas y a toda la antropología norteamericana de haber demostrado un interés preponderante por el estudio científico de procesos diacrónicos más que por una genuina historia cultural y de haber manifestado en su conjunto una «tendencia fundamentalmente antihistórica».[44] El

43. Véanse pp. 264-5.

44. A.L. Kroeber, «History and Science in Anthropology». *American Anthropologist*, XXXVII (1935), p. 558. El pasaje del cual es sacada la cita no está compren-

ya anciano Boas se había por tanto encontrado a estar contemporáneamente acusado de historicismo por parte de Radcliffe-Brown y de anti-historicismo de parte de Kroeber, a su vez comprometido, como hemos visto, en defender de los ataques de Radcliffe-Brown los méritos del método histórico en el estudio de los sistemas de parentesco y más en general en la investigación antropológica y etnológica.[45] Si los asaltos de Radcliffe-Brown y sus alumnos de Chicago eran del todo previsibles, el ataque de Kroeber había cogido de sorpresa e irritado bastante a Boas, que en una dura réplica escribía haber leído con interés el análisis que Kroeber había ofrecido no solo de su trabajo científico sino también de su personalidad y de sentirse no obstante en el deber de expresar el más completo disenso. Boas confesaba, en particular, no poder encontrar algún sentido a la tesis de Kroeber según la cual la característica distintiva del método histórico no reside en el estudio de secuencias temporales sino en la búsqueda de una «integración descriptiva».[46]

En el mundo antropológico anglosajón, el debate sobre las relaciones entre antropología e historia diseña por tanto un cuadro ciertamente vivaz, pero confuso a menudo, imponiendo a sus protagonistas incómodas cohabitaciones teóricas y favoreciendo improbables, e inclusive temporáneas alianzas. Así, por ejemplo, la

dido en la versión muy reducida de este artículo insertada por Kroeber en su compilación *The Nature of Culture* (1952).

45. Véanse pp. 87-93.

46. F. Boas, «History and Science in Anthropology: A Reply». *American Anthropologist*, XXXVIII (1936), pp. 137-41. Una versión ampliada de este artículo aparece en Boas, *Race, Language and Culture*, ob. cit., pp. 305-11.

visión kroeberiana de las características del método histórico, retomada por Redfield en 1937 para lanzar un ataque a Boas en nombre del funcionalismo de Radcliffe-Brown,[47] era quince años más tarde rechazada por este último en su réplica a las críticas de Evans-Pritchard. El propio Kroeber, de otra parte, aun declarándose de acuerdo con las principales argumentaciones de Evans-Pritchard, al intervenir en *Man* en el debate suscitado por la *Marett Lecture*, no escondía su resistencia a clasificar a la antropología inequívocamente entre las disciplinas humanistas, ya que esto habría reducido demasiado su campo de estudio y sugería además que «la historia, entendida en su sentido más amplio, representa un particular modo de estudiar la naturaleza más que una disciplina que se pone en contraste con la naturaleza».[48] Para Kroeber, como muestran con particular evidencia los ensayos escritos en los últimos años de su vida, muchas disciplinas científicas —desde la biología a la astrofísica— podían llamarse «ciencias históricas» si se ponían como objetivo una reconstrucción diacrónica e utilizaban procedimientos idóneos para alcanzar este objetivo. Además, Kroeber estaba convencido de que tanto la antropología como la historia no pudiesen en muchos casos renunciar al aporte de las técnicas y los métodos de las ciencias naturales, una convicción ulteriormente reforzada en los primeros años del segundo periodo de posguerra por el descubrimiento o por los grandes progresos de técnicas de datación (dendrocronología, radiocarbono) que permitían establecer una cronología absoluta, aunque aproximada, para eventos

47. Véase Boas, «History and Science in Anthropology». *Race, Language and Culture*, ob. cit., pp. 310-11.

48. Kroeber, «Social Anthropology: Past and Present», ob. cit., p.18.

y periodos de los cuales precedentemente había sido posible solo determinar la secuencia relativa. Estas técnicas consentían conducir nuevamente tales eventos y tales periodos «estrechamente en el ámbito de la historia» y extender hacia atrás los límites de la historia cultural, por Kroeber vista como la extremidad de un *continuum* que pasando a través de la historia biológica y evolutiva llevaba a la lejana historia «de nuestro planeta, del sistema solar y a una posible historia de las galaxias y del universo».[49]

Las crecientes oscilaciones e incertidumbres de Kroeber en el trazar los límites entre antropología, historia y ciencia alimentaron en los años cincuenta una cierta actividad exegética y alguna polémica al interior del círculo antropológico,[50] pero no parecen haber llamado la atención o el interés de los historiadores. Una influencia mucho mayor ejercitó a su vez la amplia reseña crítica de las definiciones del concepto de cultura que Kroeber publicó con Clyde Kluckhohn en 1952.[51] Este amplio trabajo —y la definición ofrecida por los propios Kroeber y Kluckhohn, que acentuaba los aspectos normativos y simbólicos de la cultura— constituía una respuesta a cuanto Talcott Parsons había relevado el año anterior en las primeras páginas de su *summa* sociológica, *The Social System*, o sea que en la teoría antropológica no parecía existir un perfecto acuerdo en la definición del concepto de cultura.[52] No se

49. A.L. Kroeber, *An Anthropologist Looks at History*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press, 1963, pp. 154-5.
50. Véase, en particular, Bidney, *Theoretical Anthropology*, ob. cit., pp. 252-60.
51. A.L. Kroeber y C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
52. T. Parsons, *The Social System*. Nueva York: The Free Press, 1951, p. 4.

trataba, por otra parte, de una respuesta hostil. Kluckhohn era quizás el más eminente de los colegas de Parsons en el Department of Social Relations de la Universidad de Harvard, y el reexamen de las definiciones de cultura llevado a cabo por él con Kroeber era parte integrante del esfuerzo que él y sus colegas estaban cumpliendo en aquellos años para construir una teoría general de la acción, al interior de la cual una bien precisa posición estaba asignada a la cultura y a su ciencia: la antropología.[53]

El gran prestigio que la sociología de Parsons gozó en los Estados Unidos durante los primeros dos decenios del periodo de posguerra favoreció la penetración del concepto antropológico de cultura en una historiografía norteamericana que estaba a su vez cambiando de piel. Como hemos visto, en 1939 algunos historiadores norteamericanos habían buscado demostrar a los propios colegas la importancia de lo que llamaban «aproximación cultural», pero sin gran éxito.[54] En los años de la Guerra Fría, la historiografía norteamericana abandonó la visión de un pasado norteamericano dominado por conflictos económicos y políticos que había sido propia de la New History, para remarcar en cambio las ideas y los valores comunes a todos los norteamericanos durante el curso de su historia. Este pasaje de una historiografía del conflicto a una historiografía del consenso y de la continuidad contribuyó a popularizar el concepto de cultura entre los historiadores, a los cuales ofrecía una guía para individuar aquellos símbolos centra-

53. Sobre las relaciones entre Parsons y la antropología norteamericana véase A. Kuper, *Culture. The Anthropologists' Account.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999, pp. 47-72.
54. Véanse pp. 114-21.

les que parecían tener una importancia fundamental en el mantener unida a una sociedad.[55] Sobre todo los historiadores de las ideas vieron en la antropología cultural a la más congenial de las ciencias sociales y algunos llegaron hasta sugerir que la historia de las ideas debiese redefinirse como «antropología cultural retrospectiva».[56] El relativismo que continuaba a anidarse en el concepto antropológico de cultura provocó, sin embargo, bastante rápidamente una serie de molestias y dificultades teóricas que en los Estados Unidos condujeron ya en los años sesenta a arribar nuevamente a una historia social más que cultural. El péndulo, como veremos, oscilará todavía hacia el polo cultural. Pero por el momento, también este segundo tentativo de proponer o imponer el concepto de cultura a la historiografía norteamericana había dado resultados bastante efímeros. Menos efímeros, y por ello más directamente relevantes para el desarrollo de la antropología histórica, fueron los efectos de la consolidación de una nueva área de investigación en los límites entre historia y antropología: la etnohistoria.

3.3. Nuevas historias: el nacimiento de la etnohistoria y de la historia africana

El primero en hablar de etnohistoria había sido el etnólogo estadounidense Clark Wissler, en aquel entonces conservador de la

55. Berkhofer, «Clio and the Culture Concept», art. cit., pp. 77-84.
56. H.S. Hughes, «The Historian and the Social Scientist», en *American Historical Review*, LXVI (1960), pp. 42-3, y Berkhofer, «Clio and the Culture Concept», art. cit., p. 83.

sección de antropología del American Museum of Natural History de Nueva York, que en 1909 había organizado una exposición sobre las culturas indígenas de la región inferior del río Hudson, cuyos materiales arqueológicos eran expuestos junto a materiales etnográficos. En la introducción al volumen que ilustraba los criterios de recolección para la exposición, Wissler había sostenido que se podía reconstruir el pasado prehistórico y protohistórico de las sociedades estudiadas por los etnólogos «a través de la soldadura entre los materiales que era posible obtener de la etnohistoria y de la arqueología», entendiendo por datos etnohistóricos las informaciones de carácter etnológico que podían ser encontradas en la documentación producida por los blancos.[57] Wissler sugería por tanto que la etnología, aun ocupándose preferentemente de pueblos sin escritura, no estaba condenada a utilizar exclusivamente aquellos métodos indirectos de investigación y reconstrucción histórica cuya legitimidad, como hemos visto, habría estado disputada por Radcliffe-Brown y defendida por Boas.[58] Los etnólogos podían valerse también de métodos directos, tamizando la frecuentemente vasta documentación archivística creada en las varias fases de contacto con las tribus indígenas sobre todo por las autoridades gubernamentales, por las órdenes misioneras y por las compañías comerciales. Entre 1910 y el estallido de la Segunda Guerra Mundial, las primeras convincentes demostraciones de la

57. La frase de Wissler está citada por A. Triulzi, «El terreno dell'etno-storia», en *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*. P. Rossi (ed.). Milán: Il Saggiatore, 1987, p. 242. Sobre los orígenes de la etnohistoria véase Cohn, «Ethnohistory», ob. cit., p. 442.
58. Véanse pp. 87-9.

utilidad de estos métodos directos vinieron de los trabajos de antropólogos como John Swanton y Frank Speck, los cuales a sus investigaciones etnográficas de campo unieron el análisis de una amplia gama de materiales histórico-archivísticos y las investigaciones de estudiosos más jóvenes como William Fenton y Julian Steward, que en 1940 estuvieron entre los autores de los ensayos compilados en un volumen en honor de Swanton significativamente titulado *Essays in Historical Anthropology of North America*.[59] Fue, sin embargo, solamente en el periodo de posguerra que la nueva disciplina de frontera entre historia y antropología adquirió contornos definidos y una más madura metodología, conociendo sobre todo en los años cincuenta un rápido crecimiento al cual contribuyó en medida decisiva un improvisado y macizo aumento de la «demanda de historia» de parte de las autoridades gubernamentales estadounidenses y de las propias poblaciones nativas.

En 1946 fue aprobada por el Congreso norteamericano el Indian Claims Act una ley que concedía a las tribus indígenas la posibilidad de hacer juicio al gobierno federal para pedir una indemnización en los casos en los cuales sus tierras hubieran sido expropiadas después de la firma de tratados que protegían los derechos de propiedad de los nativos, o cuando las compensaciones no hubiesen sido correspondientes al justo precio de mercado. La ley preveía que los reclamantes, las tribus indígenas, estuviesen en capacidad de demostrar haber estado en posesión de las tierras objeto del pleito al tiempo de la ratificación del tratado de cesión

59. *Essays in Historical Anthropology of North America in Honour of John R. Swanton*, Washington: The Smithsonian Institution, 1940. A este propósito, véase Cohn, «Ethnohistory», art. cit., p. 442.

de parte del Senado o en el momento en el cual en aquellas tierras había sido proclamada la soberanía de los Estados Unidos de América (para la mayor parte de los territorios al este de Missouri en 1776). La controversia legal desencadenada por el Indian Claims Act alcanzó dimensiones imponentes. Los procesos promovidos fueron en total 852, los autos procesales llenaron 118 gruesos volúmenes y muchos fueron los antropólogos empleados como expertos ya sea por las tribus indígenas como por el gobierno para establecer si efectivamente los grupos que pedían la indemnización habían ocupado las tierras sobre las cuales reivindicaban antiguos derechos de propiedad, para esclarecer qué uso habían tenido estas tierras y para determinar la exacta naturaleza de las cláusulas de los tratados de cesión. Desde el momento en el cual ni las modernas prácticas económicas de una tribu ni el hecho de que viviese en una cierta área en 1946 eran admisibles como pruebas en el juicio, el único modo para resolver tales cuestiones era el de utilizar la evidencia histórica. Este asunto, que se prolongó por diversos años, hizo conocer a muchos etnógrafos los vastos fondos archivísticos acumulados por el gobierno federal y por los diversos estados, sugiriendo posibilidades de utilización que iban más allá de las específicas cuestiones que los antropólogos habían tenido la tarea de afrontar en el marco de las peleas surgidas después del Indian Claims Act. Experiencias e intereses comunes empujaron a estos antropólogos a asociarse en 1954 en la American Indian Ethnohistoric Conference y a fundar en aquel mismo año la revista *Ethnohistory*.[60]

60. Sobre el Indian Claims Act y sobre su importancia para el crecimiento de la etnohistoria véanse J. Axtell, «The Ethnohistory of Early America: A Re-

En la definición de etnohistoria dada en el segundo número de la nueva revista por su directora Erminie Wheeler-Voegelin —«el estudio de las identidades, de las colocaciones geográficas, de los contactos, de los movimientos, de las consistencias numéricas y de las actividades culturales de los pueblos primitivos a partir de los más antiguos documentos escritos que les atañen»[61]— era muy evidente el sello de las actividades de investigación que por años habían ocupado a la mayor parte de los fundadores de la primera asociación de estudios etnohistóricos. Es sobre todo interesante observar cómo el contexto legal en el cual estos estudios se habían desarrollado condujese a privilegiar las fuentes escritas, perpetuando y, más aun, robusteciendo la desconfianza que la antropología norteamericana había siempre nutrido hacia el uso de las fuentes orales con fines de reconstrucción histórica. Revisando los primeros años de la revista y más en general, examinando la producción etnohistórica de los años cincuenta, se nota también el absoluto predominio numérico de los etnólogos y de los antropólogos. A partir de 1960 se advierte, sin embargo, un sensible aumento del número de estudios realizados por jóvenes historiadores deseosos de adoptar los métodos de la etnohistoria para adquirir una diversa y más equilibrada perspectiva sobre la historia de América colonial y de la frontera. Esta más rica y satisfactoria perspectiva no era fácil de lograr. La metodología etnohistórica,

view Essay», en *The William and Mary Quarterly*, XXXV (1978), pp. 112-3; S. Krech, «The State of Ethnohistory», en *Annual Review of Anthropology*, XX (1991), p. 347; y Cohn, «Ethnohistory», art. cit., p. 442.

61. E. Wheeler-Voegelin, «An Ethnohistorian's Viewpoint», en *Ethnohistory*, I (1954), p. 168.

empernada en la tríada museo-archivo-campo, imponía, en efecto, la adquisición de competencias múltiples cuando el normal adiestramiento académico tendía a ofrecer solamente una. Si los etnólogos y antropólogos debían familiarizarse con los archivos, el *training* profesional de los historiadores que intentaban dedicarse a la etnohistoria comprendía como regla periodos de investigación antropológica en el campo, desde el momento en el cual solo la experiencia de campo —el ojo etnográfico— parecía en grado de proporcionar la sensibilidad indispensable para estudiar históricamente sociedades culturalmente «otras» como las amerindias.[62]

Aun si *Ethnohistory* se propusiese en línea de principio hospedar trabajos que concernían a todos los «pueblos primitivos», de hecho la gran mayoría de los artículos publicados en los años cincuenta se refería a poblaciones indígenas de Norteamérica. También bajo este perfil se nota durante los años sesenta una transformada actitud y un creciente deseo de no restringir el ámbito de la investigación etnohistórica a la sola América del Norte y solo a los «primitivos». En 1966 la American Indian Ethnohistoric Conference cambió su nombre en American Society of Ethnohistory y en un editorial de aquel mismo año se lee que la revista *Ethnohistory*, aun si continuaba dando privilegio a las contribuciones sobre poblaciones preindustriales, deseaba abrirse a la historia «de

62. Véase Axtell, «The Ethnohistory of Early America», ob.cit., pp. 118-23, y Cohn, «Ethnohistory», ob. cit., p. 445. Puede ser interesante notar que la experimentación de técnicas de investigación de campo de carácter antropológico era considerada útil también por un historiador de las ideas como Hughes, «The Historian and the Social Scientist», ob. cit., p. 42.

pueblos a todos los niveles de integración sociocultural [...] en todas partes del mundo».[63] Pero era en cierto modo demasiado tarde. Los primeros dos decenios de posguerra habían visto irrumpir en la escena mundial a nuevos sujetos históricos, desde los países de reciente independencia de África o del subcontinente hindú hasta las poblaciones latinoamericanas herederas de las antiguas civilizaciones precolombinas.[64] Este inédito pluralismo había favorecido el nacimiento y el crecimiento de historiografías especializadas que compartían solo en parte los métodos y los objetivos de la etnohistoria norteamericana. El mismo término «etnohistoria» no encontraba consensos unánimes. Aun con alguna reserva, este fue adoptado por buena parte de los historiadores y antropólogos que estaban iniciando a conjugar los datos de la arqueología con los de la investigación de archivo y de la observación participante en el estudio de las civilizaciones de América precolombina, mientras más cautos y a veces hostiles se demostraron numerosos exponentes de la más importante y dinámica de estas nuevas historiografías, la historia africana.[65]

Aun criticando a Malinowski por haber ignorado y casi escarnecido a la historia en su libro sobre las dinámicas del cambio cul-

63. Véase Axtell, «The Ethnohistory of Early America», ob. cit., p. 115.
64. Véase Triulzi, «Il terreno dell'etno-storia», ob. cit., p. 248.
65. Sobre los estudios etnohistóricos realizados entre los años cincuenta y los años setenta por estudiosos de civilizaciones precolombinas como Alfred Métraux, R.T. Zuidema, John Murra y Nathan Wachtel, véase Triulzi, «Il terreno dell'etno-storia», ob. cit., pp. 249-50. Sobre la cautela demostrada por los historiadores de África en relación con la noción de etnohistoria véase en cambio Krech, «Ethnohistory», ob. cit., pp. 424-5.

tural en África, en 1947 Gluckman no había podido esconder que la literatura histórica sobre el continente africano era poca cosa.[66] Unos veinte años más tarde la situación se presentaba bastante diferente, gracias a una expansión y a un mejoramiento cualitativo de la investigación en gran parte debido, directa o indirectamente, al proceso de descolonización. Iniciada en 1957, cuando la colonia británica de la Costa de Oro se había vuelto independiente con el nombre de Ghana, la disgregación del sistema colonial se había consumado velozmente, sobre todo en los países de la faja tropical. En 1962 la independencia había sido conseguida o prometida en casi todas partes y los nuevos estados, comprensiblemente interesados en preservar su historia «nacional», habían inmediatamente demostrado mirar con mayor favor a la investigación histórica de cuanto no hubiesen hecho en precedencia los gobiernos coloniales. Por su parte, los historiadores que se habían acercado al pasado africano en los años cincuenta y sesenta lo habían observado con ojos diversos de los de sus predecesores, siendo conscientes de que este ofrecía un terreno privilegiado para proceder a la «descolonización de la historia» que los nuevos escenarios internacionales parecían siempre más urgentemente pedir.

Fundado en 1960, el *Journal of African History* fue, de un lado, el síntoma más evidente del crecimiento de la historia africana y del otro, actuó como un potente catalizador de la investigación. Una de las vías maestras en las cuales la historia africana se habría encaminado estaba indicada desde el primer número de la nueva

66. Véase Gluckman, «Malinowski's 'Functional' Analysis», ob. cit., p. 104.

revista en un artículo en el cual Philip Curtin presentaba los resultados de una exploración llevada a cabo por él en los archivos gubernamentales del África tropical para evaluar sus condiciones y potencialidades.[67] Con el advenimiento de la independencia, refería Curtin, los archivos heredados de las potencias coloniales habían sido regularmente reordenados y en algunos casos agrandados a través de la adquisición de nuevos fondos. Las lagunas, sin embargo, eran numerosas; mucho material se había perdido y la documentación no iba más allá de los años ochenta del siglo XIX. A primera vista los archivos del África tropical no parecían por tanto tener mucho que ofrecer al historiador. De una más cuidadosa inspección emergían en cambio importantes ventajas respecto de la documentación depositada en los archivos metropolitanos. Una obvia diferencia cuantitativa estaba representada por el hecho de que solamente una parte de la documentación producida por las autoridades coloniales era seleccionada para ser enviada a las capitales y eran precisamente los criterios de elección los que determinaban una crucial diferencia cualitativa. En efecto, los documentos que se referían a las cuestiones consideradas más relevantes para el gobierno metropolitano, que no siempre eran las cuestiones de mayor importancia para la colonia y su población, eran los emitidos. En consecuencia, escribía Curtin, «los 'archivos coloniales' de Londres, París o Bruselas tendían a tener una orientación más metropolitana que no así los de las colonias. La historia que tiende a emerger de los despachos es la historia de

67. P.D. Curtin, «The Archives of Tropical Africa: A Reconnaisance», en *Journal of African History*, I (1960), pp. 129-47.

los intereses europeos en África más que la historia del África misma».[68]

Esta observación de Curtin ayuda a comprender cuales fueran los objetivos que guiaban a la nueva generación de historiadores de África. Entrando en los archivos, estos estudiosos llevaban consigo no solo más refinados instrumentos de investigación, como por ejemplo las técnicas de análisis cuantitativo de las cuales precisamente Curtin habría hecho uso ejemplar en un famoso libro sobre el comercio atlántico de los esclavos,[69] sino también intereses bien diferentes de los de los pocos estudiosos que anteriormente habían encontrado tiempo y estímulos para revisar las vicisitudes de una historia colonial periférica. A la par de los etnohistoriadores norteamericanos y de sus colegas que se ocupaban de los países europeos concentrándose más en las condiciones de vida de las masas que no en las actividades de las elites, los historiadores de África se proponían extraer de los archivos informaciones sobre la organización social y política de las poblaciones locales, sobre sus rituales y posiblemente sobre sus creencias. Así demostraban que el absoluto escepticismo de los antropólogos sobre la posibilidad de reconstruir una historia «auténtica» de las instituciones africanas no era justificado y al mismo tiempo lanzaban un puente hacia la antropología. Como notaba Curtin, concluyendo su artículo, los archivos por él explorados conservaban una abigarrada documentación que iluminaba también decenios que habían

68. Ibíd., p. 145.

69. P.D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

precedido a la anexión de las diversas regiones a los imperios coloniales y los mejores documentos «eran suficientemente esmerados y particularizados de ayudar a los antropólogos a medir el cambio cultural acaecido en los últimos 60-80 años, agregándose así a los testimonios misioneros en el proporcionar una base documental para la etnohistoria».[70]

El uso de fuentes escritas hasta ahora descuidadas, o del todo ignoradas, y la adopción de nuevas perspectivas interpretativas fueron indudablemente dos características importantes de la historia africana a partir de 1960. El rasgo que más las distinguió fue, sin embargo, la atención prestada a las fuentes cuya legitimidad había estado precedentemente negada por la mayor parte de los historiadores y antropólogos, es decir, las fuentes orales. El manifiesto de esta orientación metodológica, tan central por al menos unos veinte años en la investigación de la historia africana, fue un breve ensayo aparecido también en el primer número del *Journal of African History*, en el cual Jan Vansina presentaba los métodos utilizados por él para documentar la historia oral de los Bakuba, una población centroafricana de la región del Kasai, en el entonces Congo Belga, en la cual Vansina había llevado a cabo investigaciones de campo desde 1953 hasta 1956.[71] En una decena de páginas densamente argumentadas, el estudioso belga proponía concisamente a los lectores de la nueva revista las tesis que habrían sido propuestas en forma más amplia y articulada el año siguiente en

70. Curtin, «The Archives of Tropical Africa», ob. cit., p. 146.

71. J. Vansina, «Recording the Oral History of the Bakuba-I. Methods», *Journal of African History*, 1 (1960), pp. 45-53.

su libro *De la tradition orale*,[72] una obra destinada a ejercitar una influencia muy profunda bastante más allá de los límites disciplinarios de la historia africana.

«'Las fuentes escritas son mejores que las orales': esta es la regla del no historiador».[73] Es una frase que sintetiza lapidariamente la posición de Vansina, según el cual «para el historiador las fuentes son fuentes: pueden ser buenas o malas, pero no hay nada de intrínsecamente menos válido en una fuente oral que en una fuente escrita».[74] Esto, sugería Vansina, vale tanto para la comprensión de hechos relativamente recientes, como por ejemplo la revuelta de los Bakuba de 1904, como para el estudio de un pasado mucho más remoto. En efecto, los resultados de sus investigaciones demostraban que una esmerada recolección y análisis de las «tradiciones orales», o sea «testimonios del pasado deliberadamente transmitidos de boca en boca»,[75] consentían no solamente reconstruir las migraciones de los Bakuba y las principales vicisitudes políticas y militares de su antiguo reino, sino también escribir las historias de las dieciocho tribus y de los sectores clánicos en los cuales la población se subdividía y hasta historias del pueblo. Cotejando estas fuentes orales con las fuentes escritas disponibles y utilizando puntos de referencia externos como un eclipse solar de 1680, era además posible establecer una cronología para la entera

72. J. Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique.* Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.

73. Vansina, «Recording the Oral History [Methods]», ob. cit., p. 52.

74. Ídem.

75. Ibíd., p. 45.

área a partir de fines del siglo XVI.[76] El punto metodológico esencial sobre el cual Vansina insistía era que las fuentes orales deben ser sometidas, no diversamente de las fuentes escritas, a un examen crítico que permita evaluar sus razones atendibles. Sumariamente en este artículo de 1960, y mucho más difusamente en el libro del año siguiente, Vansina dictaba por eso las reglas basilares a seguir en la recolección de las tradiciones orales, distinguía meticulosamente los varios tipos de testimonios e identificaba con precisas ejemplificaciones las principales formas y causas de distorsión, erigiendo con rigor «casi tomístico»[77] una majestuosa construcción metodológica que en el arco de pocos años se habría convertido en una guía insustituible tanto para los historiadores de África como para todos los otros historiadores que en número creciente estaban experimentando el uso de fuentes orales.

No puede dejar de llamar la atención el hecho de que Vansina haya iniciado la recolección de fuentes orales precisamente cuando en Norteamérica los etnohistoriadores, al indicar en 1954 los objetivos de su nueva asociación y de la revista *Ethnohistory*, asignaban una preeminencia absoluta a las fuentes escritas. Era una especie de curiosa inversión de roles. Los etnohistoriadores norteamericanos, casi todos antropólogos, se mostraban desconfiados respecto de las fuentes orales, mientras Vansina, que había recibido en Lovaina una rigurosa formación histórica, confiaba totalmente en sus potencialidades. Hay que notar, sin embargo, que du-

76. Véase J. Vansina, «Recording the Oral History of the Bakuba-II. Results», *Journal of African History*, I (1960), pp. 257-70.

77. Véase F. West, «Review Essay: Oral Tradition», en *History and Theory*, V (1966), p. 349.

rante los años sesenta también la etnohistoria norteamericana dio siempre cada vez más espacio al estudio de las fuentes orales[78] y que desde el inicio los etnohistoriadores y Vansina habían concordado sobre la importancia del trabajo de campo como momento esencial de sus investigaciones históricas. Cuando se habla de la metodología de Vansina, se piensa inmediatamente en su elegante aplicación de los principios de la crítica textual a los problemas particulares planteados por el análisis de las tradiciones orales africanas. Casi se olvida de que el primero y más basilar precepto metodológico enunciado por el estudioso belga era la imposibilidad de «estudiar una cualquiera historia en un cualquier lugar si no se ha adquirido plena familiaridad con la cultura de la población de la cual ella representa el pasado, y que si no se está en capacidad de comprender las fuentes, escritas o orales, en las lenguas originales»,[79] y que para obedecer este precepto Vansina había iniciado su investigación histórica sobre los Bakuba llevando a cabo un largo periodo de trabajo etnográfico en el campo «absteniéndose del iniciar cualquier investigación propiamente histórica antes de haber logrado un aceptable conocimiento de la lengua de los Bushong y haber estudiado las sociedades y la cultura del reino».[80]

78. Ya en los primeros años sesenta uno de los más importantes exponentes de la etnohistoria, enumerando las diferentes categorías de fuentes que el etnohistoriador podía utilizar, ponía al primer puesto la «literatura oral», seguida por los datos etnográficos y por los de archivo. Véase W. N. Fenton, «Ethnohistory and its Problems», en *Ethnohistory*, IX (1962), pp. 1-23; citado por Triulzi, «Il terreno dell'etno-storia», ob. cit., p. 244.
79. Vansina, «Recording the Oral History [Methods]», ob. cit., p. 45.
80. Ibíd. Los Bushong eran la tribu dominante al interior del reino Kuba.

La prioridad cronológica y metodológica asignada a la fase de investigación etnográfica de campo y los largos periodos por él transcurridos en el terreno han hecho difícil una precisa clasificación disciplinaria de Vansina. Mientras entre los antropólogos es comúnmente considerado como un historiador,[81] los historiadores tienden más a menudo a considerarlo como un antropólogo o etnólogo.[82] La bien dosificada combinación de investigación etnográfica e investigación histórica invitaría sobre todo a ver en su trabajo un excelente ejemplo de etnohistoria, como en efecto muchos han hecho. Sin embargo, en su artículo de 1960, Vansina declaraba con claridad que no le agradaba esta etiqueta. A su parecer, efectivamente, no había «ninguna necesidad de acuñar un término especial como el de etnohistoria», desde el momento en que la investigación histórica en sociedades sin escritura no era diferente de la que se desarrollaba en sociedades dotadas de escritura solo porque utilizaba datos arqueológicos, lingüísticos o antropológicos.[83]

Rehusándose a reservar un término específico para el estudio histórico de las sociedades africanas y de las otras sociedades sin escritura, Vansina tocaba un importante y delicado problema. A partir de los trabajos pioneros de Wissler, el término «etnohistoria» había sido usado en los Estados Unidos para indicar el uso de particulares datos y métodos útiles para hacer emerger nuevamente el pasado protohistórico y prehistórico de los «pueblos primiti-

81. Véase, por ejemplo, Blok, «Reflections on 'Making History'», ob.cit., p. 124, y S. Allovio, *La foresta di alleanze*. Roma-Bari: Laterza, 1999, p. 30.
82. Véase, por ejemplo, Triulzi, «Il terreno dell'etno-storia», ob. cit., p. 246.
83. Vansina, «Recording the Oral History [Methods]», ob. cit., p. 53.

vos» y principalmente el de los nativos norteamericanos. En 1966 se había llevado a cabo un esfuerzo para ampliar el terreno de la etnohistoria al estudio de la historia «de pueblos a todo nivel de integración socio-cultural», pero en el artículo que inauguraba el nuevo curso de *Ethnohistory* un estudioso renombrado como William Sturtevant sugería una delimitación de campo quizás operativamente clara, pero ciertamente peligrosa, definiendo a la etnohistoria como la disciplina que se ocupaba de la «historia de los pueblos normalmente estudiados por los antropólogos».[84] A diferencia de todas las otras historias «híbridas», desde las más consolidadas como la historia económica a variedades más recientes como la historia demográfica o la psicohistoria, la etnohistoria era así la única en restringir su ámbito de estudio a ciertas poblaciones y a ciertos grupos. Volviéndose las tribus indígenas objeto específico de la etnohistoria, los pueblos de África, algunas minorías étnicas de Occidente y todos los otros grupos «normalmente estudiados por los antropólogos», eran de hecho y de derecho excluidos de la historia. La resuelta afirmación de Vansina de que «el estudio del pasado de las culturas africanas es historia, usa los métodos de esta ciencia y llega a conclusiones que tienen la misma naturaleza de las logradas en cualquier otra parte del mundo»,[85] ponía en guardia contra los riesgos de crear una especie de «historia de serie B», una no-historia reservada a los pueblos exóticos y «otros». Se comprende porque, siguiendo la estela de Vansina, sobre todo en Europa, numerosos estudiosos asumieron ya

84. W.C. Sturtevant, «Anthropology, History, and Ethnohistory», en *Ethnohistory*, XIII (1966), pp. 6-7.
85. Vansina, «Recording the Oral History [Methods]», ob. cit., p. 53.

en los años sesenta una actitud crítica en relación con la etnohistoria, considerada por uno de ellos como una hierba mala a la que hay que extirpar cuanto antes para evitar que se reforzase la difundida convicción de que existían pueblos con una historia y pueblos sin historia.[86]

Más allá de estas diferencias de bastante importancia, vincular la etnohistoria con la historia africana era, en cualquier caso, su marcada interdisciplinariedad. Una señal de los tiempos fue, a inicios de los años setenta, la fundación del *Journal of Interdisciplinary History* y no es casual que en el primer número de la nueva revista apareciese un artículo que trazaba un balance del rápido desarrollo que la historia africana había tenido en los años anteriores, colocándola como modelo de un diverso modo de hacer historia. «Los historiadores de África», escribía el autor del artículo, «no pueden permitirse ser trabajadores solitarios como han sido los historiadores en otras partes del mundo», siendo para ellos necesaria la colaboración no solo de antropólogos, arqueólogos, lingüistas, sino también de biólogos, botánicos, zoólogos.[87] En este mismo artículo se reconocía, además, que la mayor contribución al desarrollo de la historia africana había indiscutiblemente provenido de los estrechos contactos con la antropología.[88] Tal contribución, hay que remarcarlo, no había consistido simplemente en el proporcionar al historiador de África técnicas de trabajo de

86. H. Brunschwig, «Un faux problème: l'Ethno-histoire», en *Annales E.S.C.*, XXI (1966), p. 291.
87. D.F. McCall, «Anthropology and History: The African Case», en *Journal of Interdisciplinary History*, I (1970), p. 143.
88. Ídem.

campo indispensables para adquirir el «ojo etnográfico» que habría socorrido en la interpretación de sus materiales. Como muestran con mucha claridad ya los primeros trabajos de Vansina, la antropología había también ofrecido indicaciones teóricas útiles para esclarecer algunos puntos esenciales para la crítica de las tradiciones orales, solicitando en particular al historiador prestar atención a la función de estas tradiciones en las sociedades en las cuales venían transmitidas.[89]

La actitud del funcionalismo británico hacia las tradiciones orales es discutida largamente por Vansina, el cual concuerda con Evans-Pritchard en considerar que los exponentes de esta escuela —sosteniendo que el contenido de la tradición oral era enteramente determinado por sus funciones en el cuadro presente de una sociedad— se habían aventurado demasiado, llegando al punto «de rehusarse a admitir que podría contener informaciones dignas de fe en relación con el pasado».[90] La lección del funcionalismo no está, sin embargo, perdida. «La real comprensión de una tradición oral», escribe Vansina, «requiere de un análisis completo y de tener hacia ella una actitud afín. No se debería nunca adoptar la actitud de un investigador que intenta descubrir las imperfecciones en un texto para condenarlo. Falsificaciones y distorsiones son a menudo bastante interesantes para comprender el pasado de una sociedad cuanto no lo sea la verdad».[91] En su

89. Vansina, «Recording the Oral History [Methods]», ob. cit., p. 45. Véase Vansina, *De la tradition orale*, ob. cit., pp. 70-2.

90. Ibíd., p. 15.

91. Vansina, «Recording the Oral History [Methods]» cit., p. 49. Véase Vansina, *De la tradition orale*, ob. cit., pp. 95-6.

Marett Lecture, a la cual Vansina se refiere, Evans-Pritchard había distinguido entre la historia que era «parte de la tradición conocida de una población y operante en su vida social» (el único nivel histórico al cual los funcionalistas prestaban atención) y la historia «verdadera» que era tarea del historiador reconstruir con el máximo grado de probabilidad utilizando críticamente la documentación disponible.[92] La clara conciencia de la existencia de estas dos formas de historia —diversas, pero a menudo estrechamente vinculadas y ambas objeto legítimo de estudio— era en Vansina el resultado de un encuentro fecundo entre método histórico y teoría antropológica y planteaba por primera vez de manera explícita una cuestión que, como veremos, es hoy central para la antropología histórica y para su futuro.

3.4. Hacia el acercamiento

Encaminándose a concluir su conferencia sobre *Anthropology and History*, dictada en Manchester en 1961, Evans-Pritchard había incitado a los historiadores a mostrarse más emprendedores y a no ocuparse solamente de Carlos el Temerario o del movimiento conciliar, sino de escribir también la historia de los pueblos no europeos y de sus culturas. Preguntándose cuántos fueran en Inglaterra los estudiosos capaces de escribir una historia «de los pueblos de África o de una parte de África» que no se redujese a la historia de la conquista y de la administración británica, su respuesta había sido que estos estudiosos se podían contar «con los

92. Evans-Pritchard, «Social Anthropology», ob.cit., p. 121.

dedos de las dos manos con tal de amputar algunos».[93] Esta curiosa, pero dura afirmación de una parte nos permite comprender mejor la rapidez y la radicalidad de los progresos realizados por la historia africana durante los años sesenta, y de la otra nos hace intuir que Evans-Pritchard había retornado al tema de las relaciones entre antropología e historia con un espíritu y con una intención diferentes respecto de cuando había dictado su controvertida *Marett Lecture.* Los diez años transcurridos habían ciertamente minado sus esperanzas de un acercamiento de la antropología a la historia. Aun se notaba en las investigaciones de algunos jóvenes estudiosos algún prometedor signo de interés por la historia, su volumen sobre los Senussi de la Cirenaica permanecía como uno de los pocos libros de carácter realmente histórico publicados por un antropólogo.[94] Como la *Marett Lecture*, la primera parte del texto de la conferencia de 1961 se lee como un *cahier de doléances* en el cual Evans-Pritchard acusa a los colegas de falta de rigor en el uso de la documentación histórica; de haber solo raramente cumplido un serio esfuerzo para reconstruir sobre la base de los documentos escritos y de la tradición oral el pasado de los pueblos por ellos estudiados; de haber dado consecuentemente la impresión de que antes de la dominación europea estos pueblos eran estáticos; de haber dedicado escaso empeño en la clarificación de las diferencias entre historia y mito; de haber ignorado los trabajos de los historiadores y de haber volteado las espaldas a los mismos fundadores de la propia disciplina, que habían tenido la ambición de

93. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, ob. cit., p. 64 [trad. it. cit., p. 193].
94. Ibíd., pp. 58 y 63 [trad. it., pp. 182-3 y 193].

descubrir los principios y las líneas de desarrollo de la evolución social. Después de haber denunciado las consecuencias derivadas de la ignorancia de la historia por parte de los antropólogos, Evans-Pritchard aclaraba, sin embargo, que con esto él no estaba «buscando decir que los historiadores no tengan que perder tanto cuanto nosotros, si no más, de la caída del puente entre las dos disciplinas, porque estoy convencido de lo contrario. Y podría añadir que si pocos de nosotros dan la impresión de leer la historia, otros tantos pocos de ellos parecen haber leído algo de antropología social».[95]

Era una lástima, según Evans-Pritchard, que los historiadores hubiesen perdido de vista la literatura antropológica, porque los antropólogos tenían sobre los historiadores unas ventajas que consentían enfocar mejor algunos problemas de la historia comúnmente entendida. La ventaja principal estaba representada por la experiencia adquirida en el trabajo de campo. Paradójicamente, una de las razones del desinterés demostrado por los antropólogos por la historia residía precisamente en la acentuación que habían dado a la investigación de campo, llegando hasta sobrevaluarla respecto de otros tipos de investigación. A pesar de ello, Evans-Pritchard consideraba que «una preparación antropológica, que comprende el trabajo de campo, sería útil especialmente en la investigación de los periodos más antiguos de la historia en la cual ya sea las instituciones como los modos de pensamiento se parecen en muchos aspectos a los de las poblaciones primitivas que nosotros estudiamos».[96] Y obviamente los historiadores habrían podido apre-

95. Ibíd., p. 57 [trad. it., p. 181].
96. Ibíd., p. 58 [trad. it., p. 183].

ciar mejor la relevancia de la antropología para sus estudios una vez que se hubiesen dedicado más a investigar el pasado de las poblaciones no europeas.[97] Subrayando la utilidad que una preparación antropológica que comprende un periodo de trabajo de campo podía tener para el estudio histórico de las sociedades no europeas, Evans-Pritchard se colocaba en posiciones muy cercanas a las de los etnohistoriadores. Pero el antropólogo británico avanzaba un poco más allá de estas posiciones, evitando la insidia de recluir la colaboración entre antropología e historia a aquel terreno «etnohistórico» que podía fácilmente transformarse en un gueto reservado a las poblaciones exóticas o primitivas. El hecho de que los antropólogos se ocupasen de sociedades primitivas podía explicar la razón de que sus trabajos fuesen tan frecuentemente ignorados por los historiadores, pero no tenía relevancia metodológica. «Por ejemplo nosotros escribimos unos libros sobre magia y brujería puesto que en muchas sociedades primitivas ya sea una que otra tienen un rol muy importante, pero ello no implica que, como en realidad ha sucedido, se puedan escribir unos libros sobre ambos argumentos referidos a la civilización occidental».[98]

Evans-Pritchard era consciente de que los temas de magia y brujería, a los cuales había dedicado en los años treinta una penetrante monografía basada en la investigación entre los Azande,[99] podían parecer abstrusos y lejanos de los intereses y de los gustos de los historiadores. Para reforzar su argumentación, resaltaba en

97. Ibíd., p. 64 [trad. it., p. 193].

98. Ibíd., p. 59 [trad. it., pp. 184-5].

99. E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1937.

ese entonces que los historiadores se ocupaban principalmente de hechos políticos o superiores, si tenían propensiones sociológicas, de instituciones políticas, «mientras nosotros nos interesamos del mismo modo en las relaciones familiares o comunitarias, que tienen la misma importancia, se trate de una sociedad primitiva o de la nuestra, aun si han sido ampliamente descuidadas por los historiadores».[100] «¿Existe, se preguntaba Evans-Pritchard, alguna historia del matrimonio, de la familia o del parentesco en Inglaterra?».[101] En esta reivindicación de la importancia de áreas del pasado europeo que la investigación histórica había dejado en sombra o abiertamente desdeñado, se advierte el eco del programa «annalista» de Lucien Febvre y de Marc Bloch, cuyos nombres son citados con particular relevancia.[102] No obstante, Evans-Pritchard consideraba que no bastaba individuar nuevos campos de investigación o legitimar temas juzgados con anterioridad secundarios o excéntricos. En efecto, la investigación histórica arriesgaba de permanecer estéril si no eran planteadas las preguntas justas y aquí el aporte de la antropología podía resultar particularmente valioso. En efecto, «los escritos históricos existentes sobre la magia y sobre la familia tienden a dejar de lado muchos de los problemas que nos son familiares en virtud de nuestra particular preparación y nuestra experiencia de campo [...]. Las preguntas que

100. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, ob. cit., p. 59 [trad. it. cit., p. 185].
101. Ídem.
102. Ibíd., pp. 48 y 57 [trad. it., pp. 167 y 181]. En particular Bloch, que Evans-Pritchard había ya citado en la *Marett Lecture* de 1950, es recordado como uno de los pocos historiadores que habían continuado a mantener un interés por los trabajos de los antropólogos.

hemos aprendido a plantear, ya sea a nosotros mismos como a nuestros informantes, preguntas que surgen de nuestro personal contacto con la realidad social [...] no son formuladas por los historiadores y por tanto no reciben respuesta».[103] En 1950, Evans-Pritchard había recordado con tonos lúgubres a los colegas antropólogos la profecía de Maitland, según la cual la antropología debía escoger si transformarse en historia o anularse. En 1961, aun deplorando el retraso y la lentitud con los cuales la antropología estaba acercándose nuevamente a la historia, sentía el deber de mostrar que a pesar de ello la antropología social tenía mucho que ofrecer a los historiadores. Despidiéndose de su platea, se declaraba todavía dispuesto a aceptar la afirmación de Maitland, «sin embargo solamente cuando se admita la reversibilidad: la historia debe escoger si transformarse en antropología social o anularse».[104]

Mientras la *Marett Lecture* había desencadenado entre los antropólogos una discusión encendida y destinada a prolongarse por años, esta segunda conferencia de Evans-Pritchard suscitó reacciones contrastantes, pero mucho más moderadas. La única reacción «en caliente» de una cierta relevancia —por otra parte con autoridad, viniendo del presidente del Royal Anthropological Institute— fue un artículo de 1962 significativamente titulado «Should Anthropologists be Historians?», donde Isaac Schapera demostraba no haberle gustado las acusaciones que Evans-Pritchard había dirigido a los colegas en la primera parte de su conferencia de Manchester y presentaba como defensa una nutrida serie de títu-

103. Ibíd., p. 59 [trad. it., p. 185].
104. Ibíd., p. 64 [trad. it., p. 193].

los de trabajos antropológicos cuyos autores habían efectuado un amplio uso de documentación histórica. Schapera retenía, sin embargo, que hasta cuando el trabajo de campo hubiese continuado siendo considerado como parte esencial de su personal actividad de investigación, los antropólogos habrían fatalmente concentrado su propio interés en el presente y en el estudio del presente o de las transformaciones recientes. Esta era su conclusión, «la historia es al máximo una ayuda para la comprensión y no el único medio de comprensión».[105] Viceversa, mientras la *Marett Lecture* había pasado casi desapercibida entre los historiadores, la conferencia de 1961 no solo fue rápidamente reconocida por los historiadores de África y por los etnohistoriadores norteamericanos como un momento de quiebre en las relaciones entre historia y antropología,[106] sino que ejercitó rápidamente, por vías directas o indirectas, una importante influencia entre los historiadores de Europa moderna. La reacción más inmediata fue precisamente la de un modernista, Keith Thomas, que en 1961 publicó un breve artículo con el título especular respecto de Schapera: «Should Historians be Anthropologists?»[107] Si la respuesta de Schapera había sido que los antropólogos no debían necesariamente volverse historiadores, la de Thomas fue en vez que los historiadores debían lo antes posible transformarse en antropólogos, una tesis que, como

105. Schapera, «Should Anthropologists be Historians?», ob. cit., p. 154.

106. McCall, «Anthropology and History», ob. cit., p. 144; véase Axtell, «The Ethnohistory of Early America», ob. cit., p. 114.

107. K. Thomas, «Should Historians be Anthropologists?», en *Oxford Magazine*, 1971, pp. 387-8, citado por M. Douglas, *Evans-Pritchard*. Glasgow: Collins, 1980, p. 130.

hemos visto, propondría nuevamente en forma más articulada, un par de años más tarde en las columnas de *Past and Present.*[108]

Es necesario, por otro lado, observar que durante los años cincuenta, también fuera de los ámbitos más inmediatamente adyacentes a la antropología como la etnohistoria y la historia africana, se habían manifestado signos de acercamiento de parte de algunos historiadores. En el campo de la historia antigua los contactos con la antropología, bruscamente interrumpidos después de la Primera Guerra Mundial, se reabrieron en 1951 con la publicación del famoso y controvertido libro de E.R. Dodds sobre *The Greeks and the Irrational*, que utilizaba las teorías desarrolladas por la escuela antropológica de «Cultura e Personalità», vinculada sobre todo a los nombres de Ruth Benedict y Margaret Mead, para proponer osadas interpretaciones del pasaje desde las formas estáticas colectivas de los cultos dionisíacos a formas de experiencia religiosa más individualistas, cuyos orígenes en el mundo griego se remontaban a un intensificado contacto con las culturas chamánicas de las regiones alrededor del Mar Negro.[109] Viniendo del Regius Professor de griego en Oxford, estas tesis, aun controvertidas, indicaban por lo menos que en el estudio del mundo clásico era posible nuevamente apelar a la antropología y a comparaciones con pueblos «salvajes». Si los juicios sobre el libro de Dodds fueron y permanecen discordes ya sea entre los clasicistas como entre los antropólogos,[110] admiración unánime recogió tres años más

108. Thomas, «History and Anthropology», ob.cit.; véase p. 18.

109. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational.* Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

110. Inclusive con alguna reserva, Kluckhohn, *Anthropology and the Classics,* ob.

tarde *The World of Odysseus*, «una excelente etnografía reconstruida sobre la base de fuentes literarias»[111] en las cuales Moses Finley se servía magistralmente de los instrumentos conceptuales de la antropología social para analizar las informaciones que la *Ilíada* y la *Odisea* ofrecían sobre grupos domésticos y de parentesco y se remontaba a Malinowski para hacer emerger la importancia de las relaciones de reciprocidad en Grecia arcaica y para polemizar contra la incorrecta aplicación de la teoría económica a situaciones antiguas.[112] Nacido en Norteamérica en 1912, Finley había emigrado a Inglaterra en 1954 para huir del clima creado por el macartismo, y en 1955 había iniciado a enseñar en Cambridge. Esta circunstancia había inducido a alguno a presentarlo como representante de una «persistente tradición cambridgeana» de estrechas relaciones entre historia antigua y antropología iniciada en los primeros decenios del siglo por estudiosos como Gilbert Murray y Jane Harrison. En realidad, como el mismo Finley ha precisado,[113] *The World of Odysseus* había sido escrito y publicado antes que él pusiese pie en Cambridge. El encuentro con la antropología se había realizado algunos años antes en la Columbia University de Nueva York, donde había colaborado con Karl Polanyi, el gran historiador económico de origen húngaro y con el brillante grupo de antropólogos que alrededor de él se habían reunido y del cual

cit., p. 19, no tiene dudas en definir el trabajo de Dodds como «un gran libro profundamente innovador»; más dudosa se presenta Humphreys, *Saggi antropologici*, ob. cit., pp. 54-5.

111. El juicio es de Kluckhohn, *Anthropology and the Classics*, ob. cit., p. 16.

112. M.I. Finley, *The World of Odysseus*. Nueva York: Viking Press, 1954.

113. Véase Finley, «Anthropology and the Classics», ob. cit., p. 105.

formaba parte también Conrad Arensberg, el alumno de Lloyd Warner del cual hemos recordado las pioneras investigaciones de campo en Irlanda.[114] Las ideas de Finley no coincidían totalmente con las de Polanyi, como demuestra su rechazo por participar en *Trade and Market in the Early Empires*, el volumen colectivo compilado en 1957 por Polanyi, Arensberg y Harry Pearson que constituye otro fundamental punto de convergencia entre historia antigua y antropología.[115] Pero la deuda con Polanyi es evidente y abiertamente reconocida.[116]

Entre los historiadores del medioevo y de la edad moderna no se registran en los años cincuenta casos tan llamativos de recurso a las teorías de los antropólogos y a sus datos comparativos. Signos de una reapertura del diálogo se notan, sin embargo, en la hospitalidad que la revista *Past and Present*, fundada en 1952 por un grupo de historiadores marxistas británicos, concede desde sus primeros años a artículos de antropólogos como Peter Worsley, Max Gluckman, Edmund Leach y Jack Goody.[117] Otra revista histórica fundada hacia fines de los años cincuenta, *Comparative Studies in Society and History*, no solamente hospeda desde el inicio numero-

114. Véanse pp. 93-5.

115. *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, K. Polanyi, C.M. Arensberg y H.W. Pearson (eds.). Glencoe (Ill.): The Free Press, 1957.

116. La deuda no solo intelectual sino también personal con Polanyi y Arensberg es reconocida por Finley en el prefacio a *The World of Odysseus*, ob. cit. Sobre las relaciones entre Finley y Polanyi véase Humphreys, *Saggi antropologici*, ob. cit., pp. 92-4.

117. Véase para este propósito A. Torre, «Antropologia sociale e ricerca storica», en *La storiografia contemporanea*, ob. cit., p. 221.

sas contribuciones de antropólogos —grandes nombres como Kroeber, Mead o Leach y jóvenes en ascenso como Bernard Cohn, Clifford Geertz, Eric Wolf o Marshall Sahlins— sino que no esconde un enfoque profundamente influenciado por la antropología. Al abrir el primer número de la nueva revista por ella dirigida, Sylvia Thrupp, una historiadora económica en ese entonces en la Universidad de Chicago, citaba en epígrafe a su editorial una frase de Lord Acton, en la cual el gran historiador inglés del siglo XIX había sostenido que «el proceso de civilización depende de la trascendencia de la nacionalidad» y había recomendado el uso del método comparativo. La Thrupp recordaba que en los primeros decenios del siglo XX el método comparativo había sido acusado de superficialidad y había sido abandonado por la gran mayoría de los historiadores, pero sostenía que un retorno del interés por la comparación y sus métodos era ahora impuesto por los tiempos. Los años del segundo periodo de posguerra habían puesto al descubierto los peligros del etnocentrismo y, aun sin disolver el sentido de la nacionalidad, habían reforzado el sentido de una común humanidad.[118] La revista se proponía lanzar un puente entre las diversas disciplinas y las diversas especializaciones solicitando contribuciones de la más variada proveniencia sobre temas de interés general. La única preferencia expresada en el editorial era por artículos que tuviesen en cuenta lo más posible factores históricos. Una preferencia, era subrayado, que reflejaba las orientaciones comparativas no solo de los historiadores sino en medida

118. S.L. Thrupp, «Editorial», en *Comparative Studies in Society and History*, I (1958), p. 1.

creciente también de los antropólogos.[119] Bastante visible desde los primeros números, la presencia de la antropología en *Comparative Studies* se habría vuelto siempre más fuerte durante los años sesenta, hasta alcanzar una posición de casi paridad con la historia, lo cual será sancionado en 1969 cuando Eric Wolf acompañara a Sylvia Thrupp como co-director de una revista ya comúnmente considerada histórico-antropológica.

Luego los *Annales* se habrían caracterizado por su viva atención por las ciencias sociales. Sin embargo, los primeros años del periodo de posguerra fueron para la revista años de crisis y desorientación. Convertido en uno de los jefes de la resistencia en la región lionesa, Marc Bloch había sido arrestado y fusilado por los alemanes en 1944. Al final de la guerra, Lucien Febvre se había por tanto encontrado solo al mando, en un momento en el cual la historiografía francesa no podía dejar de interrogarse sobre el reciente trágico pasado y en particular sobre el surgimiento del nazismo y el recrudecimiento del racismo, planteándose preguntas filosóficas fundamentales sobre los conceptos de elección y de libertad en la historia.[120] Este es en efecto uno de los temas que está siempre presente en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, el imponente estudio publicado en 1949 por Fernand Braudel,[121] el alumno de Febvre que de ahí a pocos años, después

119. Ibíd., p. 3. Thrupp citaba como sostén de esta afirmación las tesis sostenidas un par de años antes por M.J. Herskovits, «On Some Modes of Ethnographic Comparison», en *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, CXII (1956), p. 147.
120. Véase Torre, «Antropologia sociale e ricerca storica», ob. cit., pp. 206-12.
121. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París: Colin, 1949. Una segunda edición ampliada y revisada apareció, siempre

de la muerte del maestro en 1956, lo habría sustituido en la dirección de los *Annales* y del entero movimiento «annalístico». Es importante notar que el texto del *Mediterráneo,* uno de los libros destinados a marcar más profundamente la producción historiográfica de la segunda mitad del siglo XX, fruto de más de diez años de lecturas y de investigaciones de archivo antes de la guerra, no había sido escrito por Braudel en la quietud de un estudio o de una biblioteca, sino gran parte de memoria durante sus años de encarcelación en Alemania, de 1940 a 1945. La reciente publicación del ciclo de conferencias sobre los objetivos y métodos de la historia que Braudel dictó en dos ocasiones a sus compañeros de cautiverio,[122] nos ayuda ahora a comprender mejor algunos de los libros baluartes de la nueva historiografía, entre los cuales el *Mediterráneo* puede ser visto como el primero y más importante manifiesto. La historia que Braudel auguraba en estas conferencias se colocaba inequívocamente en línea con el programa de renovación iniciado por Febvre y Bloch: «una historia nueva, imperialista y también revolucionaria, capaz, para renovarse y realizarse, de

de Colin, en 1966. De esta segunda edición ha sido realizada la traducción italiana, *Civiltà e imperi nell'età di Filippo II.* Turín: Einaudi, 1976.

122. Las conferencias fueron dictadas de agosto a octubre de 1941 en el Oflag XIIIB de Magonza y se retomaron dos años más tarde en otro campo de concentración para oficiales, el Oflag XC de Lubecca, donde Braudel había sido trasladado. Los textos que han sobrevivido están ahora reunidos en F. Braudel, *Storia, misura del mondo.* Bologna: Il Mulino, 1998. Este libro, precedido por un prefacio a la edición italiana por la esposa del historiador francés, Paule, traduce una sección del más amplio volumen de escritos de Braudel, *Les ambitions de l'histoire,* R. de Ayala y P. Braudel (eds.). París: Éditions de Fallois, 1997.

saquear las riquezas de las cercanas ciencias sociales».[123] Con más fuerza aun que los maestros, al diseñar su vastísimo fresco del mundo mediterráneo del siglo XVI, Braudel sostenía que los acontecimientos (las batallas, los tratados, las elecciones de los Papas, las sucesiones a los tronos europeos) no merecían la importancia que los historiadores les habían atribuido. Los acontecimientos, había explicado Braudel a sus compañeros de cárcel, nos asaltan con la incandescencia de la actualidad, pero su valor para el historiador es frecuentemente irrisorio, desde el momento en el cual también los grandes acontecimientos —la batalla de Lepanto de 1571 o las batallas que estaban en ese entonces ensangrentando Europa y el mundo— desaparecen rápidamente y a menudo sin provocar las importantes consecuencias que parecían anunciar. El historiador debe por tanto abandonar este estrato superficial para penetrar en las profundidades de la historia, para hacer nuevamente emerger una historia humana vista en sus realidades colectivas y marcada por los ritmos lentos de las coyunturas económicas y políticas —medidos en decenios o también en periodos de veinte o cincuenta años— y de aquellos todavía más lentos, seculares, de las «estructuras» de las economías, de los estados y de las sociedades, hasta llegar a los ritmos imperceptibles de una historia casi inmóvil, la del hombre en sus relaciones con el ambiente, inmersa en un «tiempo geográfico» regulado por constricciones físicas inmutables.[124]

123. Braudel, *Storia, misura del mondo,* ob. cit., p. 27.

124. Ibíd., pp. 28-9; véase también F. Braudel, «Histoire et sciences sociales: la longue durée», en *Annales E.S.C.*, 13 (1958), pp. 727-35.

«¡Gritar abajo el acontecimiento, sobre todo aquel desagradable! Yo tenía necesidad de creer que la historia, el destino, se escribiesen en un nivel bastante más profundo».[125] La respuesta existencial que Braudel había dado desde el campo de cautiverio a la derrota francesa y a las victorias de los ejércitos del eje se traducen en el *Mediterráneo* en un paradigma historiográfico que por decenios habría constituido la más reconocible marca de fábrica de la «nueva historia» de inspiración «annalista», es decir, la predilección por el estudio de una historia «profunda» y de «larga duración», y la devaluación de una historia *événementielle* interesada solamente por el estrato superficial y fugaz de los acontecimientos. Paradójicamente, precisamente en los años en los cuales en Gran Bretaña los antropólogos sociales intentaban por vías diversas acercarse a la historia para sustraerse de la rigidez de una noción de estructura que privilegiaba los aspectos colectivos y persistentes de la vida social, Braudel asignaba a la historia como objeto prioritario el estudio de los fenómenos de larga duración. Tanto Braudel como el último Febvre negaban que las elecciones que continuamente modelan la actividad humana constituyesen un problema central para el historiador e invitaban a concentrar la atención en la capacidad de las relaciones sociales de mantener continuidades estructurales por debajo de transformaciones efímeras.[126] Era una posición destinada a tener mucho peso, como veremos, en los desarrollos futuros de la antropología histórica. Era antitética a la asumida en aquellos años por Firth, que habría encontra-

125. Esta frase de Braudel es citada por la esposa Paule en su prefacio a *Storia, misura del mondo*, ob. cit., p. 16.

126. Véase Torre, «Antropologia sociale e ricerca storica», ob. cit., p. 215.

do en los trabajos de Leach y sobre todo de Fredrik Barth desarrollos importantes para orientar la reflexión y la investigación de una más joven generación de historiadores.[127] Era, en compensación, una posición que en muchos aspectos se acercaba a la del astro naciente de la antropología francesa, Claude Lévi-Strauss.

El año 1949 es recordado por los biógrafos de Lévi-Strauss sobre todo como el de la publicación de su gran libro sobre las estructuras elementales de parentesco.[128] Asimismo, aquel mismo año, en la *Revue de Métaphysique et de Morale* aparecía también un ensayo sobre «Ethnologie et histoire», donde se ponía en discusión la tradicional distinción entre historia y etnología sobre la base de la existencia o no de documentos escritos en las sociedades principalmente estudiadas por estas dos disciplinas.[129] Aun no minimizando la importancia de las fuentes escritas, Lévi-Strauss notaba que esta limitación podía ser parcialmente superada a través del estudio de la tradición oral, y que se había podido de todos modos reconstruir la historia de numerosas poblaciones sin escritura. Le parecía, sin embargo, que las dos disciplinas, aun teniendo el mismo objeto (la vida social), el mismo fin (un mejor conocimiento del hombre) y métodos, donde variaba solamente la dosificación de los procedimientos de investigación, se distinguiesen esencialmente por la elección de perspectivas complementarias: «la historia», escribía, «organiza sus datos en base a las expresiones cons-

127. Véanse pp. 293-8.

128. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté.* París: Presses Universitaires de France, 1949.

129. «Ethnologie et histoire», en Lévi-Strauss, *Antropologie structurale,* ob. cit., p. 32 [trad. it. cit., p. 37].

cientes y la etnología en base a las condiciones inconscientes, de la vida social».[130] Según Lévi-Strauss, en efecto, el objetivo último de la etnología era el de eliminar todo lo que los procesos históricos «deben al acontecimiento y a la reflexión». Su tarea era ir «más allá de la imagen consciente y siempre diferente que los hombres se forman de su devenir» y lograr, a través de particulares procedimientos, inventariar el número no ilimitado de posibilidades inconscientes, que, combinándose, «dan una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser impredecibles, sin jamás ser arbitrarios».[131]

El sentido de estas tesis se comprende con dificultad leyendo por completo el artículo de 1949 y permanece del todo oscuro, confiado a pocas y breves citas. Se vuelve más claro a la luz de otros trabajos publicados por Lévi-Strauss en aquellos años, primero entre todos el monumental volumen sobre las estructuras elementales de parentesco, que mostraba con gran elegancia cómo la pluralidad de los sistemas de parentesco, cuyas semejanzas y diferencias habían llevado a evolucionistas y difusionistas a buscar complejas e indemostrables explicaciones históricas, pudiesen conducirnos a un pequeño conjunto de principios estructurales y a algunas «leyes de composición» que generaban un número amplio, pero no ilimitado de permutaciones. Los sistemas de parentesco atestados etnográficamente eran, por tanto, manifestaciones históricas locales de estructuras universales de cuya existencia las poblaciones directamente interesadas no podían ser conscientes,

130. Ibíd., p. 25 [trad. it., p. 31].
131. Ibíd., pp. 30-1 [trad. it., p. 36].

desde el momento en el cual solo el ojo comparativo del etnólogo estaba en grado de captarlas. Ha parecido a muchos —historiadores y antropólogos— que Lévi-Strauss, indicando a la historia y a la etnología objetivos complementarios, pero diversos, haya de hecho proclamado la irrelevancia de la investigación histórica para la etnología y contribuido a cerrar la propia disciplina a los aportes de los historiadores.[132] Sin embargo, es un hecho que los historiadores de los «Annales» sucumbieron inmediatamente a la fascinación de las tesis de Lévi-Strauss, a las cuales los hermanaba la ambición «estructuralista» de ir más allá del acontecimiento y de alcanzar niveles más profundos de comprensión y explicación. De esto, los protagonistas y los simples cronistas de los hechos de la historia eran inconscientes. Lévi-Strauss había además sugestivamente sostenido que el etnólogo «se interesa sobre todo de lo que no está escrito, no tanto porque los pueblos que estudia son incapaces de escribir, sino porque lo que le interesa es diferente de todo lo que los hombres generalmente piensan de fijar en la piedra o en el papel».[133] Sobre todo en la primera parte de su *Mediterráneo*, Braudel había reivindicado para la historia terrenos hasta entonces presidiados por la etnografía y por la geografía: los géneros de vida, la alimentación, las relaciones entre poblaciones y ambiente, los ritmos estacionales de las migraciones. Con acentos

132. La discusión más completa y articulada es probablemente la de F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia.* Turín: Einaudi, 1971. Véanse también las críticas observaciones de T.O. Beidelman, «Lévi-Strauss and History», en *Journal of Interdisciplinary History*, I (1971), pp. 511-25.
133. Lévi-Strauss, «Ethnologie et histoire», en *Anthropologie structurale*, ob. cit., p. 33 [trad. it. cit., p. 38].

arcanos Lévi-Strauss abría a la vista del historiador espacios diversos y bastante amplios, explorados por el momento solamente por los antropólogos, pero que la nueva historia no sentía ajenos y en los cuales estaba tentada de entrar para dar vida quizás a una nueva disciplina de frontera: la antropología histórica.

En su ensayo de 1949 sobre etnología e historia, Lévi-Strauss había loado el libro de Febvre sobre el problema de la incredulidad en el siglo XVI.[134] El gesto de estima fue rápidamente correspondido por Febvre, que en 1951 reseñaba en los *Annales* un artículo del colega antropólogo acerca del desdoblamiento de la representación en las artes de Asia y Norteamérica, señalando su relevancia para la reflexión histórica.[135] Desde entonces, como ha sido justamente observado, Lévi-Strauss y Dumézil —otro estudioso ante cuyas obras Febvre y los «Annales» sucumben de fascinación en aquellos años— «son seguidos casi en sus movimientos cotidianos».[136] El famoso ensayo de Braudel sobre la larga duración será en buena parte una respuesta a la publicación de *Anthropologie structurale*, una compilación de escritos de Lévi-Strauss que iniciaba con la reedición del ensayo de 1949 sobre las relaciones entre etnología e historia.[137] Que a este tema Lévi-Strauss le tuviera cari-

134. Ibíd., p. 31 [trad. it. , p. 36]. Véase p. 109.

135. L. Febvre, reseña a C. Lévi-Strauss, «Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique», en *Annales E.S.C.*, VI (1951), pp. 377-80. El artículo de Lévi-Strauss no era recientísimo, habiendo aparecido hacia el final de la guerra en la revista *Renaissance*, II-III (1944-45), pp. 168-96; habría sido vuelto a publicar en 1958 en *Anthropologie structurale*.

136. Torre, «Antropologia sociale e ricerca storica», ob. cit., p. 208.

137. Braudel, «Histoire et sciences sociales», ob. cit.

ño está confirmado por el hecho de que en 1960 será el tema de su clase inaugural como profesor de antropología social en el Collège de France. En esta clase, cuyo texto apareció en los *Annales* con el título de «L'Anthropologie sociale devant l'Histoire», Lévi-Strauss tomó vigorosamente distancia de Radcliffe-Brown afirmando con énfasis que «desdeñar la dimensión histórica, con el pretexto de que los medios son insuficientes para estudiarla, conduce a contentarse de una sociología enrarecida».[138] Era un acto de fe histórico que, relevaba el propio Lévi-Strauss, habría quizás sorprendido a los que le habían reprochado estar cerrado a la historia o de reservarle una posición omisible en sus trabajos.[139] A pesar de este acto de fe y a pesar del evidente interés demostrado por los *Annales*, no solo en los años cincuenta sino durante todos los sesenta, la relación entre los historiadores franceses y el estructuralismo de Lévi-Strauss se mantendrá, sin embargo, «del todo virtual»,[140] no dejando signos profundos en la investigación. Esta relación, ha sido sugerido, «se presentará en cambio como pasaje obligado cuando aparecerán, a fines del decenio, los primeros trabajos de antropología histórica».[141]

Que el final de los años sesenta haya representado en Francia un momento de rápido crecimiento de la antropología histórica es, en efecto, confirmado por algunos datos cuantitativos proporcionados por André Burguière en un ensayo de 1978 en el cual se

138. C. Lévi-Strauss, «L'Anthropologie sociale devant l'Histoire», en *Annales E.S.C.*, 15 (1960), p. 632.
139. Ibíd., p. 633.
140. Torre, «Antropologia sociale e ricerca storica», ob. cit., p. 212.
141. Ídem.

trazaba un balance de la treintena actividad de los *Annales*. En este ensayo Burguière presentaba en forma tabular un conteo de los artículos «de orientación antropológica» publicados en la revista a partir de 1960 y no solamente registraba un continuo aumento de su número, sino consideraba poder individuar tres fases distintas separadas por improvisados saltos cuantitativos. Si entre 1960 y 1963, sobre un total de 279 artículos aparecidos en los *Annales*, los de orientación antropológica habían sido 35, equivalente a una proporción del 12,5 por ciento, entre 1964 y 1968 esta proporción había aumentado casi al 20 por ciento (62 sobre 337), para empinarse ulteriormente a partir de 1969 y alcanzar el 34 por ciento en el periodo 1969-1976 (178 artículos orientados antropológicamente sobre 522).[142] Estas cifras naturalmente deben ser tomadas por lo que son: un rápido conteo para definir líneas de tendencia. Además, viniendo tales cifras de uno de los más convencidos sostenedores de la antropología histórica, se puede también sospechar que los criterios usados para clasificar un artículo como «antropológicamente orientado» hayan sido bastante generosos. Sin embargo, es interesante constatar que la periodización sugerida por Burguière converge con algunos significativos desarrollos en otros países, y sobre todo en Gran Bretaña, en el indicar 1968 como el año que cierra la fase del nuevo acercamiento entre antropología e historia y abre una de bastante más intensa colaboración.

Hacia la mitad de los años sesenta, en el mundo antropológico británico se respiraba un aire de crisis, debido en parte a causas

142. A. Burguière, «The New 'Annales': A Redefinition of the Late 1960's», en *Review*, I (1978), p. 195.

externas (el desmoronamiento del imperio, los contragolpes de la descolonización) y en parte a causas endógenas, primera entre todas el estancamiento teórico del funcionalismo vuelto todavía más evidente por el irrumpir en la escena antropológica del estructuralismo lévi-straussiano.[143] Uno de los elementos de debilidad teórica más comúnmente diagnosticados entre los factores responsables de la crisis era la indiferencia frente a la historia que había caracterizado al funcionalismo. El nuevo acercamiento a la historia llevado a cabo por la antropología británica en la segunda mitad de los años sesenta debe ser visto como una respuesta a la crisis. Un signo importante de este acercamiento fue precisamente en 1968 la publicación de *History and Social Anthropology*, un volumen que recogía los informes presentados dos años antes en el convenio anual del ASA, la asociación de los antropólogos sociales británicos.[144] Dominado por estudios de sociedades africanas, este volumen no conquistaba al lector con ejemplos iluminantes de integración entre las dos disciplinas,[145] pero tenía el indiscutible mérito de ratificar la reanudación de las relaciones y de inserir la investigación histórica en la agenda de la antropología social. Todavía más importante fue en todo caso el convenio del ASA de aquel año, realizado en abril en el King's College de Cambridge y cen-

143. Véase J. Banaji, «The Crisis of British Anthropology», en *New Left Review*, LXIV (1970), pp. 71-85.

144. *History and Social Anthropology*, I.M. Lewis (ed.). Londres: Tavistock, 1970.

145. Véanse, por ejemplo, los comentarios críticos de McCall, «Anthropology and History», ob. cit., pp. 144-5, y de Finley, «Anthropology and the Classics», ob. cit., pp. 107 y 110-1, y más recientemente las observaciones de K. Hastrup, «Introduction», en *Other Histories* , ob. cit., p. 6.

trado en el tema de las acusaciones y confesiones de brujería.[146] El hecho nuevo era que, al lado de los antropólogos miembros de la asociación, habían sido invitados a exponer los resultados de sus investigaciones cuatro historiadores de Europa: Peter Brown, un especialista de historia antigua, Keith Thomas y Alan Macfarlane, dos modernistas, y Norman Cohn, un estudioso de las raíces psicológicas y antropológicas de las persecuciones raciales y religiosas en la historia europea. Por primera vez un tupido y calificado grupo de antropólogos se encontraba discutiendo en la misma sala y sobre los mismos problemas con historiadores que, respondiendo a la exhortación de Evans-Pritchard, habían tratado de plantear a sus fuentes las preguntas que los antropólogos habían aprendido a dirigir a sus informantes en el campo. El tema, ciertamente, tenía un claro sabor antropológico. Pero el improvisado florecimiento de estudios, publicados entre 1966 y 1968 en Francia, Italia, España y en Gran Bretaña, demostraba que la brujería comenzaba a ser menos lejana de los intereses y gustos de los historiadores de cuanto Evans-Pritchard habría osado esperar solo pocos años antes. Y será en efecto precisamente la brujería, como se verá en el próximo capítulo, la que ofrecerá a la antropología histórica su primer y, por muchas razones más, ejemplar terreno de investigación.

146. Las ponencias presentadas en el convenio fueron publicadas dos años más tarde en un volumen editado por M. Douglas, *Witchcraft Confessions and Accusations.* Londres: Tavistock, 1970 [trad. it. *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi.* Turín: Einaudi, 1980].

CAPÍTULO CUARTO

Antropólogos, historiadores y brujos

CON EL IMPULSO DE LA POLÉMICA antipagana de los primeros siglos cristianos y más tarde con la teorización demonológica medieval, la magia y la brujería se han ido configurando a lo largo de toda la historia occidental como la antítesis diabólica de la religión. A esta condena en términos morales se ha sobrepuesto, con la revolución científica y la Ilustración, una condena no menos fuerte y quizás todavía más decisiva de naturaleza intelectual, que ha llevado a ver en la magia nada más que un conjunto de creencias empíricamente falsas, oscuro rezago de una humanidad primitiva y supersticiosa. En su conferencia sobre *Anthropology and History*, Evans-Pritchard no había podido evitar constatar que de magia y brujería se habían ocupado mucho más los estudiosos de las sociedades primitivas y no así los historiadores de Europa, pero había sostenido que, según él, no existían razones para que estos dos fenómenos no pudiesen ser legítimo objeto de investigación también para los historiadores de la civilización occidental.[1]

1. Evans-Pritchard. *Anthropology and History*, ob. cit., p. 59.

Keith Thomas había sido uno entre los primeros historiadores en recoger la invitación de Evans-Pritchard y en ponerse a trabajar. La antropología, escribía en su artículo de 1963 al cual más de una vez hemos hecho referencia, no había descubierto leyes universales sobre la magia y la brujería; pero alguna familiaridad con la literatura antropológica habría impedido a los historiadores sucumbir a la tentación de ver en las prácticas mágicas simples resistencias irracionales de explicar en términos volterianos como engaño clerical o como credulidad popular.[2] Tomando la palabra en el convenio de la Asociación de Antropólogos Sociales Británicos de 1968, el propio Thomas había, sin embargo, debido amortiguar fáciles entusiasmos de parte de los antropólogos recordando que la brujería era «un argumento que la mayor parte de los historiadores considera periférico, para no decir bizarro».[3] Veinte años después la situación era sorprendentemente cambiada. En el panorama historiográfico internacional, observaba Carlo Ginzburg, la brujería había pasado «de la periferia al centro, hasta convertirse en un tema no solo respetable sino además de moda».[4] Esta rápida e imprevista fortuna era en parte el síntoma de una más general tendencia historiográfica hacia el estudio de la historia de aquellos grupos marginales —desde las mujeres a los campesinos— que en las llamadas fuentes oficiales estaban generalmente representados en

2. K. Thomas, «History and Anthropology», ob. cit., p. 8.

3. K. Thomas, «The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft», en *Witchcraft Confessions and Accusations* cit., p. 47 [trad. it. cit., p. 83].

4. C. Ginzburg, «L'inquisitore come antropologo», en *Studi in onore di Armando Saitta*, R. Pozzi y A. Prosperi (eds.). Pisa: Giardini, 1989, pp. 24-2.

manera inadecuada. «Pero en la importancia asumida por la brujería», remarcaba todavía Ginzburg, «entra también un elemento más específico (también conectado al anterior): la creciente influencia ejercida por la antropología sobre la historia. No es un azar que el clásico libro sobre la brujería entre los Azande, publicado por Evans-Pritchard más de cincuenta años atrás, haya proporcionado a Alan Macfarlane y Keith Thomas un marco teórico para sus estudios sobre la brujería en el siglo XVII».[5]

4.1. El estudio antropológico de la magia y de la brujería desde Frazer a Evans-Pritchard

Evans-Pritchard ha siempre evitado en sus escritos todo despliegue de erudición y sobre todo, en sus monografías etnográficas, las referencias bibliográficas de carácter teórico están reducidas al mínimo. A Julian Pitt-Rivers, su alumno de Oxford en los primeros años del segundo periodo de posguerra, confió un día que le parecía que los «empantanamientos académicos» eran inútiles para los lectores que ignoraban una cierta teoría y superfluos para los que en cambio la conocían. Y a este propósito presentó como ejemplo su monografía sobre el pensamiento mágico de los Azande, un libro que trataba de ser una crítica de la teoría de la mentalidad primitiva de Lévy-Bruhl, pero en el cual el nombre de este estudioso era mencionado solo una vez en una nota a pie de página.[6] Fruto de unos veinte meses de investigación de campo reali-

5. Ibíd., p. 25.
6. Este episodio es narrado por Pitt-Rivers en el prefacio a la segunda edición de su clásico volumen *The People of the Sierra*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1971 (2), pp. XI-XII.

zados en el Sudán meridional entre 1927 y 1930, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, efectivamente, se presenta a primera vista como una obra puramente etnográfica, que se propone describir y hacer inteligible al lector occidental un conjunto de creencias y comportamientos lejanos de su mentalidad. Sin embargo, para absolver esta tarea, Evans-Pritchard no había podido evitar plantearse una pregunta de amplio alcance teórico: «¿el pensamiento de los Azande es tan diferente del nuestro de permitirnos solamente describir sus palabras y acciones, sin comprenderlas, o es esencialmente análogo, aun expresado en un idioma al cual no estamos acostumbrados?».[7] Eran las mismas cruciales interrogantes que se habían planteado antropólogos evolucionistas como Tylor y Frazer y sobre las cuales más recientemente había retornado Lévy-Bruhl. Es, en efecto, sobre las tesis lanzadas por estos estudiosos —como testimonian dos artículos aparecidos en 1933 y 1934 en un oscuro boletín de la universidad del Cairo[8]— que Evans-Pritchard, al retorno del campo, había reflexionado largamente cuando por tres años había enseñado sociología en la capital egipcia.

7. *Witchcraft, Oracles and Magic*, ob. cit., p. 4 [trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*. Milán: Franco Angeli, 1976, p. 35].

8. E.E. Evans-Pritchard, «The Intellectualist (English) Interpretation of Magic», en *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 1 (1933), pp. 282-311, y «Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality», en *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 2 (1934), pp. 1-36. Estos dos ensayos constituyen ahora, con algunas modificaciones, respectivamente el segundo y el cuarto capítulo de E.E. Evans-Pritchard *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

Para comprender mejor la importancia de un estudio genuinamente etnográfico, pero al mismo tiempo profundamente teórico como el de Evans-Pritchard es entonces oportuno recordar, aun brevemente, las tesis de estos estudiosos. El primer punto a notar es que el problema de las relaciones entre magia, ciencia y religión había dominado los orígenes de la reflexión antropológica. Frazer, en particular, en las numerosas ediciones de su famosísimo *The Golden Bough* había intentado ingeniosamente demostrar, a través de ilimitados análisis comparativos, que la existencia de las más primitivas poblaciones estudiadas por los etnólogos estaba invadida de comportamientos y creencias mágicas, y que tales comportamientos y creencias se podían relacionar con dos principios basilares. «Si analizamos los principios de pensamiento sobre los cuales se basa la magia», había escrito, «encontraremos probablemente que se resuelven en dos: primero, que el símil produce el símil, o que el efecto se parece a la causa. Segundo, que las cosas que han estado una vez en contacto, continúan actuando la una sobre la otra, a distancia, después de que el contacto físico ha cesado».[9] Era el primer principio, el de la «magia homeopática», que conducía al salvaje a considerar que el alfiler clavado en una muñeca de cera equivaliese a una puñalada en el cuerpo del enemigo, mientras era el segundo principio, el de la «magia contagiosa», a convencerlo de poder hacer daño a un enemigo actuando sobre sus cabellos. Frazer, sin embargo, no se había limitado a sostener que la visión del mundo del primitivo era esencialmente mágica. Había añadido que una tal visión del mundo, dejando transparen-

9. Frazer, *The Golden Bough*, ob. cit., p. 13 [trad. it. cit., p. 23].

tar una teoría de la causalidad basada en la creencia en fuerzas impersonales, tendía a oponerse a la religión y a acercarse a una actitud de tipo científico. Sin embargo, precisamente esta semejanza permitía valorizar el abismo que separa a la magia de la ciencia y, por implicación, el nivel mental del primitivo de aquel del hombre culto moderno. A la par de las leyes científicas, los dos principios mágicos fundamentales (que Frazer llamaba no por casualidad «ley de similitud» y «ley del contacto») constituyen el punto de llegada de una observación del mundo natural, pero a diferencia de las leyes científicas estos se basan en «asociaciones de ideas» totalmente erróneas.

Frazer publicó la última edición de su más célebre trabajo en 1922, es decir, en el mismo año en el cual aparecieron en Francia *La mentalité primitive* de Lévy-Bruhl y en Inglaterra los *Argonauts of the Western Pacific* de Malinowski. Filósofo de formación y de intereses, pero influido por la escuela sociológica francesa y, como Durkheim y sus alumnos, propenso a utilizar ampliamente materiales etnográficos, Lévy-Bruhl sugería la existencia de una diferencia radical entre la mentalidad del civilizado y la del primitivo. Esta última habría estado, en efecto, caracterizada por un pensamiento «pre-lógico» que no conocía los principios de identidad, contradicción y causalidad sobre los cuales se apoyan los procedimientos lógicos occidentales y consentía, por tanto, en aceptar lo que a nuestros ojos parece imposible, increíble, absurdo. Como hemos visto, las tesis de Lévy-Bruhl impresionaron a Marc Bloch que, en la etapa final de la redacción de su libro sobre los reyes curanderos, estaba tratando de explicarse cómo las poblaciones francesas e inglesas del antiguo régimen hubiesen podido «acep-

tar como real una acción milagrosa, aun desmentida en modo persistente por la experiencia».[10] Muchas perplejidades suscitaban, en cambio, en un antropólogo como Malinowski que, haciendo hincapié en su prolongada experiencia de campo, denunciaba la tendencia de estudiosos de escritorio como Frazer o Lévy-Bruhl a concentrarse en los aspectos más sorprendentes o bizarros de la vida de los primitivos, ignorando la gris normalidad de la mayor parte de su existencia y acentuando así la diferencia entre civilizados y «salvajes».

Uno de los objetivos principales de la producción científica y divulgativa de Malinowski en los años veinte fue el de demostrar cómo esta diferencia hubiese sido indebidamente exagerada. «El profesor Lévy-Bruhl», escribía en un ensayo de 1925 dedicado específicamente a la magia, ciencia y religión, «nos dice, en pocas palabras, que el hombre primitivo... está irremediablemente inmerso en una estructura mental 'mística'. Incapaz de observación desapasionada y coherente, privado del poder de abstraer, obstaculizado por una 'resoluta aversión al razonamiento', él no está en grado de obtener algún beneficio de la experiencia, de construir o de entender ni siquiera las más elementales leyes de la naturaleza».[11] Pero ¿de veras el salvaje estaba completamente inmerso en

10. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, ob. cit., p. 421; véase p. 109.

11. El ensayo «Magic, Science and Religion» apareció originariamente en 1925 en el volumen colectivo *Science, Religion and Reality*, J.A. Needham (ed.). Fue vuelto a publicar en 1948 en una compilación de ensayos escogidos de Malinowski editada por R. Redfield, *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe (Ill.): The Free Press, 1948. La cita es sacada de la edición italiana, *Magia, scienza e religione*, Roma: Newton Compton, 1976, p. 37.

un universo «místico», privado de conocimientos basados en la experiencia, incapaz de ejercitar algún dominio racional sobre su ambiente? La respuesta de Malinowski —que utilizaba con gran fuerza persuasiva el material etnográfico por él recogido en las islas Trobriand— era que, en realidad, el primitivo distingue con claridad la esfera de la magia de la esfera de las actividades empíricas, y sabe muy bien que en condiciones normales el buen éxito de una cosecha o de la pesca depende únicamente de su habilidad y de su experiencia. Recurrirá a la magia —como el civilizado, en el fondo— solamente para asegurarse el éxito de una empresa incierta y peligrosa o para afrontar un evento excepcional contra el cual nada pueden sus conocimientos técnicos-científicos.

Cuando comenzó a ocuparse a fondo de las tesis de Lévy-Bruhl, también Evans-Pritchard estaba de regreso de una larga investigación intensiva en el campo y no podía no concordar con Malinowski en imputar a la inexperiencia etnográfica del filósofo francés una desviada acentuación de los caracteres «místicos» de los comportamientos y de las creencias de los primitivos. Pero esta no es más que una de las numerosas críticas que Evans-Pritchard dirige al filósofo francés en su ensayo de 1934. Cuando Lévy-Bruhl se contrapone a los primitivos, se pregunta por ejemplo Evans-Pritchard, ¿quiénes somos nosotros y quiénes los primitivos? ¿Es sensato atribuir una misma mentalidad al filósofo de la Sorbona y al campesino bretón?[12] Con todo esto, treinta años más tarde Evans-Pritchard podía afirmar de haber sido «uno de los pocos antropólogos, en Inglaterra o en Estados Unidos, de haber hablado en

12. Véase Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, ob. cit., p. 87 [trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*. Firenze: Sansoni, 1971, p. 155].

favor de Lévy-Bruhl», subrayando los que le parecían los aspectos más originales y fecundos de sus teorías.[13] De Lévy-Bruhl había apreciado una orientación sociológica que se contraponía a las explicaciones, desde el punto de vista de la psicología individual, proporcionadas por los evolucionistas. Para Tylor y Frazer, el hombre primitivo creía en la magia en cuanto, partiendo de sus propias observaciones, razonaba de manera incorrecta, mientras para Lévy-Bruhl su razonamiento estaba determinado por las representaciones colectivas de la sociedad a la que pertenecía. Sin embargo, el punto más importante, según Evans-Pritchard, era que Lévy-Bruhl, a despecho de cuanto el término «pre-lógico» parecía sugerir, no se había propuesto —diferentemente de los evolucionistas— trazar el desarrollo de la racionalidad humana de formas inferiores a formas superiores, sino había buscado reconstruir los modos de funcionamiento de una racionalidad diferente de la nuestra y a ella inconmensurable:

> Lévy-Bruhl no sostiene que los primitivos carezcan de inteligencia, sino que sus creencias son incomprensibles para nosotros. Esto no significa que nosotros no podamos seguir sus razonamientos. Podemos hacerlo en cuanto ellos razonan en una manera del todo lógica. Sin embargo, ellos parten de premisas diferentes —premisas que son para nosotros absurdas—. Tienen la capacidad de razonar, pero razonan usando categorías diferentes de las nuestras. Son lógicos, pero los principios de su lógica no son los nuestros, no son los de la lógica aristotélica.[14]

13. Ibíd., p. 81 [trad. it., p. 147].
14. Ibíd., pp. 81-2 [trad. it., p. 148].

Evans-Pritchard ha escrito que en 1934 su defensa de Lévy-Bruhl había debido ser en buena parte exegética, siendo su convicción que «un estudioso debe ser criticado por lo que ha dicho y no por lo que se le atribuye haber dicho».[15] Leyendo estas líneas es, sin embargo, difícil no sospechar que su interpretación no haya sido solamente correcta y penetrante, sino que haya enriquecido y precisado las intuiciones de Lévy-Bruhl reconsiderándolas a la luz de cuanto había emergido de la investigación entre los Azande.

Desde los primeros días transcurridos en el campo, escribe Evans-Pritchard en las páginas introductorias de *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, se había vuelto evidente que gran parte de la existencia de esta población centroafricana estaba condicionada por el concepto de *mangu*, una noción que se puede traducir como *witchcraft* y en castellano *brujería*. Cada evento funesto o desagradable (desde la muerte de un pariente después del derrumbe de un granero hasta el comportamiento malhumorado de una esposa) era atribuido al *mangu*; este término que designaba ya sea una sustancia material que según los Azande se encontraba en los cuerpos de ciertas personas y se transmitía hereditariamente, como una supuesta emanación psíquica de esta sustancia. La sustancia *mangu* podía ser descubierta en los muertos a través de una autopsia, pero más frecuentemente era diagnosticada en los vivos mediante el recurso a un oráculo (*soroka*) que permitía identificar al culpable. Una vez identificado el culpable, los parientes de la víctima podían enfrentarlo directamente, o llevar la acusación frente a la corte de un príncipe, o más aun confiarse a la acción de una

15. Ibíd., p. 81 [trad. it., p. 147].

magia de venganza. Brujería, oráculos y magia eran los tres lados de un triángulo con caracteres inconfundiblemente «místicos», para usar el término de Lévy-Bruhl. El tupido tejido etnográfico que emerge de las observaciones llevadas a cabo en el campo por Evans-Pritchard y sobre todo de los textos de las variadas conversaciones por él tenidas en los veinte meses transcurridos en el campo, revela no obstante que los Azande no percibían los acontecimientos en manera radicalmente diferente de nosotros occidentales, como Lévy-Bruhl había supuesto. Por ejemplo, los parientes de la víctima veían claramente que habían sido las termitas las que erosionaron el estribo del granero y provocaron su caída, y sabían, por tanto, perfectamente *cómo* había sucedido la desgracia. Pero *¿porqué* la desgracia se había abatido precisamente en aquel pariente? Era a esta segunda pregunta, mucho más profunda y radical desde un punto de vista existencial, que la creencia en la brujería daba respuesta.

Una de las razones que convierten a esta monografía de 1937 en un hito en el estudio antropológico de la magia y la brujería es que poniendo en evidencia la existencia entre los Azande de dos diferentes teorías de la causalidad, permitió identificar una crucial debilidad en las anteriores discusiones sobre la magia lo que determinó, en último análisis, una reorientación de la investigación. El estudio en términos abstractos de las relaciones entre magia y ciencia fue casi del todo abandonado y la atención de los antropólogos se concentró en el rol explicativo y consolatorio que sistemas institucionalizados de creencias «mágicas» han tenido, y tienen todavía, en muchísimas de aquellas sociedades que normalmente se definen como tradicionales. La eficacia y la propia

supervivencia de estos sistemas de creencias dependen, por otra parte, de su coherencia interna y de la capacidad de defenderse de la infiltración de elementos externos que puedan minar su autoridad. Ofreciendo una rica y precisa ejemplificación etnográfica de las que en Lévy-Bruhl se habían quedado frecuentemente como brillantes intuiciones, en una serie de fascinantes capítulos Evans-Pritchard hacía comprender al lector que el conjunto de ideas basadas en el concepto de *mangu* constituía un sistema dotado de estructura lógica. Acciones y deducciones a primera vista curiosas o absurdas resultaban del todo racionales si remitidas a los postulados basilares que gobernaban el universo cognoscitivo zande. El material recolectado por Evans-Pritchard mostraba además como una extraordinaria plasticidad permitiese al sistema reaccionar con éxito a las que un ojo occidental habría juzgado como contradicciones o falsificaciones fatales. Si, por ejemplo, un evento posterior hubiese demostrado que el oráculo se había equivocado en emitir un veredicto, la fe en el oráculo no disminuía. El error era atribuido a la violación de un tabú o de una de las reglas de procedimiento que debían ser seguidas en la consultación del oráculo, o se podía hasta suponer que el propio oráculo hubiese sido embrujado y vuelto ineficiente.

Este revolucionario análisis de un sistema de pensamiento «primitivo» debía mucho al estímulo de los trabajos de un filósofo como Lévy-Bruhl y no asombra que haya a su vez influenciado a numerosos filósofos y, en modo particular, a algunos de los mayores epistemólogos de la segunda mitad del siglo XX. El primer epistemólogo en hacer amplio uso de él fue probablemente Michael Polanyi, quien en 1958 sostuvo que la estabilidad de las teorías cien-

tíficas se debía a mecanismos de defensa del todo similares a los puestos en evidencia por Evans-Pritchard en su análisis del pensamiento zande.[16] Trazando un audaz paralelo que habría ciertamente sorprendido a Frazer, Polanyi sugirió que las comunidades de científicos comprometidos en la defensa de sus teorías son en muchos sentidos no menos impermeables a la evidencia empírica de cuanto pueda serlo una tribu africana. Eran tesis que anticipaban de algunos años a las de Kuhn, que en 1962 debía contribuir en manera devastadora a empañar la imagen popperiana de la ciencia como sistema abierto, describiendo con gran precisión y eficacia las estrategias puestas en acto por las comunidades científicas para preservar la estabilidad de los «paradigmas» y sobre todo la tendencia de los científicos a aportar mejoras y a buscar defectos en los experimentos más que en la teoría,[17] estrategias y comportamientos que, como ha sido notado, presentan «innegables 'aires de familia' con las elaboraciones secundarias y los mecanismos defensivos descritos por Evans-Pritchard a propósito de los Azande».[18] Se comprende que el libro de Evans-Pritchard haya llamado la atención de Paul Feyerabend que, asignando en su afortunadísimo libro *Against Method* un sitio de honor para los trabajos de los antropólogos sobre la brujería, y en particular al de Evans-

16. M. Polanyi, *Personal Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, pp. 286-94.

17. La referencia es obviamente a Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ob. cit.

18. C. Pignato, *Arie di famiglia, analogie, modelli: prospettive teoriche e strategie cognitive nella scienza e nell'antropologia*. Trieste: Circolo Semiologico Triestino, 1996, p. 25.

Pritchard, convirtió a los brujos zande en definitivamente familiares a los filósofos de la ciencia.[19]

A hacer de *Witchcraft, Oracles and Magic* un texto decisivo para el estudio antropológico de la brujería no fueron, sin embargo, solamente la individuación de parte de Evans-Pritchard de dos diversas teorías de la causalidad y la demostración etnográfica de la existencia de mecanismos de defensa capaces de garantizar una estabilidad casi homeostática a un sistema de pensamiento. Una tercera y no menos importante contribución consiste en haber por primera vez sabido relacionar un conjunto de creencias «místicas» con la estructura social subyacente. Entre los Azande la creencia en la brujería proporcionaba una explicación a las desventuras presuponiendo la existencia, en vez de misteriosos y a menudo lejanos seres sobrenaturales, solo del siniestro poder y de la malevolencia de seres humanos bien conocidos por la víctima y por sus parientes, y encontraba una dramática expresión en acusaciones que no eran casuales sino que tendían a dirigirse hacia categorías bien definidas de individuos. En una sociedad rígidamente estratificada como la zande, ninguna acusación era dirigida de parte de la gente común hacia un noble. Las acusaciones se movían horizontalmente —por así decirlo— y los primeros nombres en ser sometidos a la respuesta del oráculo generalmente eran los de vecinos con los cuales había habido roces y que eran, por tanto,

19. Véanse P. Feyerabend, *Against Method.* Londres-Nueva York: New Left Books, 1975, p. 298 y ss., y por último G. Lolli, *Beffe, scienziati e stregoni. La scienza oltre realismo e relativismo.* Bologna: Il Mulino, 1998, pp. 153-9, que juzga de otra parte peligrosa y no del todo legítima a la analogía.

sospechosos de enemistad y hostilidad. Podían ser acusados ya sea hombres como mujeres, pero eran los ancianos quienes suscitaban más frecuentemente la sospecha, mientras que los niños no eran considerados capaces de brujería. No limitando su análisis a las creencias, sino registrando cuidadosamente también la dirección y la frecuencia de las acusaciones, Evans-Pritchard diseñaba un mapa de las tensiones interpersonales que recorrían la estructura social de una comunidad. Abría así la vía a una larga serie de estudios que se habrían concentrado sobre todo en la distribución sociológica y en la dirección de las acusaciones y, según algunos antropólogos, también a tipos diversos de representación colectiva de las características de brujas y brujos.[20]

En los primeros dos decenios del segundo periodo de posguerra, esta línea de investigaciones sobre la sociología de las acusaciones de brujería ha sido una de las más florecientes en el ámbito de la antropología social. Estas investigaciones han confirmado que las acusaciones tienden a comprometer a personas que según las expectativas de la propia sociedad deberían tener relaciones amigables, como los vecinos entre los Azande, pero que en los hechos se encuentran en desacuerdo o hasta en situaciones de abierto conflicto. Además, han demostrado que la acusación de brujería puede representar un medio muy eficaz para truncar una relación social y es muy frecuentemente usada para llevar un conflicto a las consecuencias extremas y producir efectos políticos como la escisión de un linaje o la división cismática de los habitantes de

20. Véase, en particular, M. Hunter Wilson, «Witch-Beliefs and Social Structure», en *American Journal of Sociology*, LVI (1951), pp. 307-13.

un poblado.[21] Para el antropólogo las acusaciones de brujería eran, por tanto, un instrumento de gran sensibilidad para medir en el campo el nivel de tensión social y buscar sus causas; pero las regularidades que emergían de una literatura siempre más rica parecían ofrecer también útiles indicaciones comparativas. Al realizar la introducción al convenio de la asociación de antropólogos sociales de 1968, Mary Douglas deploraba que de las vías abiertas por la monografía de Evans-Pritchard esta hubiese sido de lejos la más trajinada. *Witchcraft, Oracles and Magic* había querido ser antes que nada un libro de sociología del conocimiento, y «nos hubiésemos esperado que estimulase una serie de estudios sobre los condicionamientos sociales de la percepción. En cambio ha generado estudios de micropolítica».[22] El nítido cuadro analítico acumulativamente construido por estos estudios y la extraordinaria calidad de la descripción y del análisis que caracteriza a los mejores de ellos no podían, sin embargo, dejar indiferentes a los historiadores que hacia la mitad de los años sesenta se encontraban afrontando aun en contextos muy diversos, temas similares a los investigados por los antropólogos sobre todo en África. Y es en efecto de este cuadro analítico que se sirven ampliamente, precisamente a partir de los informes presentados en el convenio de 1968, algunos de los historiadores que han contribuido de manera decisiva a la construcción de lo que ha sido definido como el «nuevo para-

21. Un estudio ejemplar es aquel de V.W. Turner, *Schism and continuity in an African Society*, Manchester: Manchester University Press, 1957.
22. M. Douglas, «Introduction: Thirty Years after 'Witchcraft. Oracles and Magic'», en *Witchcraft Confessions and Accusations*, ob. cit., p. XIV [trad. it. cit., p. 4 (ligeramente modificado)].

digma» en el estudio histórico de la brujería, un paradigma inequívocamente histórico-antropológico.

4.2. Dos paradigmas en el estudio histórico de la brujería

La publicación del *De crimine magiae* de Christian Thomas, el filósofo y jurista alemán más conocido con el nombre latinizado de Thomasius, inauguraba en 1701 un siglo de debate ilustrado sobre la magia, brujería y demonología. La «cacería de brujas» desencadenada hacia fines del medioevo se había concluido hacía solo pocos decenios y los intelectuales europeos se preguntaban si la brujería debiese considerarse un delito de castigar o más bien una fantasía de compadecer. Un siglo y medio más tarde, en un clima sólidamente positivista, las creencias mágicas parecían ahora ya confinadas a la plebe o a los salvajes —por tanto, objeto de estudio apropiado para la naciente antropología—; mientras que los procesos de brujería eran cada vez más vistos como una mancha en la historia europea y era ya tiempo de que los historiadores iniciasen a ocuparse de ellos.

Uno de los primeros frutos de esta nueva estación de investigación fue, en 1862, *La Sorcière*, un libro audaz en el cual Jules Michelet, el gran historiador de la revolución francesa, estudiaba la figura de la bruja desde la «edad legendaria», de la cual todavía se podían encontrar rastros en el folklore europeo, hasta su edad más propiamente histórica, documentada por los autos de los procesos inquisitoriales.[23] Michelet desde hacía más de diez años había

23. J. Michelet, *La Sorcière*. París: Dentu, 1862.

caído en desgracia a causa de su rechazo a prestar juramento al nuevo gobierno francés después de la caída de la segunda república, rechazo que le había costado el alejamiento primero de la enseñanza universitaria y luego de la dirección de la sección histórica de los Archivos. La publicación de este libro que afrontaba argumentos escabrosos y no rehuía el lenguaje fuerte no contribuyó ciertamente a restituirle el favor de las autoridades. La primera edición fue inmediatamente retirada y sustituida por una edición expurgada.[24] Era también una obra de difícil clasificación: un libro de historia documentado con papeles de archivo, pero también un libro escrito como novela, con un estilo que suscitó el entusiasmo de Víctor Hugo.[25] Esta «duplicidad fecunda», ha escrito Roland Barthes, uno de sus mayores estimadores modernos, resaltaba «un corte nuevo de lo real», fundando «la que se podría llamar una etnología o una mitología histórica».[26] Ya amada por la escuela de los «Annales», a la par de otras obras de Michelet, como ejemplo *ante litteram* de historia integral y de antropología histó-

24. Sobre estos acontecimientos informa el catálogo *Michelet. Sa vie, son oeuvre (1798-1874)*, Archives de France, Hotel de Rohan 1961, p. 143. Una versión integral apareció en 1863 en Bruxelles en la editorial Lacroix, y es sobre esta segunda edición que ha sido realizada la traducción italiana de la obra de Michelet (*La strega*, Torino: Einaudi, 1971).

25. En una carta del 2 de diciembre de 1862 Hugo expresaba a Michelet la propia admiración por *La Sorcière* escribiendo: «Ce que j'en aime c'est tout, c'est le style vivant qui souffre avec le martyr; c'est cette pensée qui est comme une dilatation del'âme dans l'infini». Este pasaje es sacado de *Michelet. Sa vie, son oeuvre*, ob. cit., p. 143.

26. R. Barthes, «La Sorcière», ensayo introductorio a Michelet, *La strega*, ob. cit., p. IX.

rica,[27] *La Sorcière* es indudablemente un libro que hoy impresiona no solo por su impronta «protofeminista» (es una historia de la figura femenina de la bruja, no de la brujería) sino por una escritura sorprendentemente cercana a los cánones posmodernistas. Pero en la segunda mitad del siglo XIX esta ambigüedad de género alejó ulteriormente a Michelet de la historiografía positivista y *La Sorcière* no dejó huellas inmediatas.

Mucho más influyente fue un contemporáneo de Michelet, el alemán Wilhelm Gottlieb Soldan, un teólogo liberal que en 1843 había publicado la primera historia sistemática de los procesos a las brujas (un trabajo que el propio Michelet había obviamente utilizado), iniciando una obra de recolección, publicación e interpretación de las fuentes procesales que debía ser proseguida por historiadores como Henry Charles Lea, George Lincoln Burr, Wallace Notestein y sobre todo Joseph Hansen, que en 1901 publicó una monumental colección de materiales (las *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*) destinada a permanecer como un punto de referencia obligado para al menos tres generaciones de estudiosos.[28] Soldan, Lea, Burr, Notestein y Hansen son los más conocidos represen-

27. Véase Burguière, «L'anthropologie historique», ob. cit., pp. 140-1.

28. Sobre los orígenes y los desarrollos de la investigación histórica sobre la brujería, sobre todo en ámbito alemán, informan concisamente E.W. Monter, «The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects», en *Journal of Interdisciplinary History*, II (1972), p. 435-51, y más recientemente W. Behringer, «Witchcraft Studies in Austria, Germany and Switzerland», en *Witch-craft in Early Modern Europe*, J. Barry, M. Hester y G. Roberts (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 64-73.

tantes del que en 1972, cuando ya estaba perfilándose un nuevo modo de aproximarse a la brujería europea, ha sido definido como el «paradigma soldaniano».[29] Una de las características de este «paradigma», que ha dominado la investigación sobre la brujería europea por más de un siglo, ha sido la dura crítica a las jerarquías eclesiásticas y civiles responsables de la cacería de brujas. De ideas declaradamente liberales, estos estudiosos se han ocupado casi exclusivamente de los aspectos inquisidores y jurídicos de los procesos, denunciando la incorrección de los procedimientos seguidos y condenando los modos de formular las preguntas y un sistema de adquisición de las pruebas que no había dudado en recurrir a la tortura o a otros medios de extorsión de las confesiones. Injustamente acusadas y procesadas siguiendo procedimientos arbitrarios y repugnantes a los ojos del jurista moderno, en los trabajos de los exponentes del «paradigma soldaniano» las víctimas de la cacería de brujas eran loablemente, aun sí tardíamente, rehabilitadas. La posibilidad de que las confesiones dadas a los inquisidores pudiesen contener un «núcleo de verdad» y que la brujería hubiese, por tanto, tenido alguna real consistencia, no era ni siquiera tomado en consideración.

Una ruta del todo diversa siguió Margaret Murray, la cual en 1921 publicó un volumen sobre la brujería europea del título inevitablemente destinado a suscitar controversias y del subtítulo significativo: *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*. Murray, como se ha visto,[30] no era propiamente una antropó-

29. Monter, «The Historiography of European Witchcraft», ob. cit., p. 436.
30. Véanse pp. 119-21.

loga, pero conocía seguramente bien la literatura antropológica y en particular los estudios comparativos de Frazer. Sobre todo poseía una sensibilidad antropológica que la impulsaba a plantear a los documentos aquellas preguntas que un par de decenios más tarde habrían llevado a Geoffrey Gorer a recomendar sus libros como ejemplos de la contribución que la antropología podía ofrecer a la investigación histórica. Desde las primeras páginas de su libro Murray tomaba netamente las distancias de aquellos escépticos, antiguos y modernos, que habían negado todo crédito a las afirmaciones de las mujeres y hombres que habían confesado ser brujas y brujos, sosteniendo que los acusados «sufrían de alucinaciones, de histeria o, para usar un término moderno, de 'autosugestión'».[31] La incredulidad de los historiadores modernos no podía hacer olvidar que en el periodo de los procesos a las brujas el escepticismo había venido de personalidades que Murray no dudaba en definir como grises y mediocres —pequeños nobles del campo, predicadores fanáticos, hasta ebrios— mientras a la realidad de la brujería habían prestado fe «las mentes más brillantes, las inteligencias más profundas, los investigadores más grandes», primero entre todos Jean Bodin, el filósofo político francés que en 1580 había publicado un tratado sobre la *Démonomanie des Sorciers* donde confutaban vigorosamente las argumentaciones de los escépticos.[32] Era, por tanto, necesario que la polémica fuese sometida a un reexamen crítico y libre de prejuicios, dejando de lado las opiniones de los comentaristas y ateniéndose únicamente a los

31. Murray, *The Witch-Cult*, ob. cit., p. 9.
32. Ibíd., pp. 10-11.

«hechos documentados». Pero esto no era suficiente. «Es solo mediante una cuidadosa comparación con los datos de la antropología», escribía Murray, «que los hechos se colocan en su justo lugar y una religión organizada se revela a nuestros ojos».[33]

Insertando en un cuadro coherente los elementos fragmentarios y disparatados que emergían de las confesiones de brujas y brujos, la antropología consentía resolver un inmenso rompecabezas, haciendo aflorar —pieza después de pieza— la imagen olvidada de un conjunto orgánico de cultos de fertilidad animal y vegetal de antiquísimas raíces preagrícolas, que en el medioevo tardío y en los primeros siglos de la edad moderna era todavía, bajo el manto cristiano, la religión dominante de las masas rurales europeas. Las pruebas de la existencia de la que según Murray no era solamente un revoltijo de supersticiones aisladas sino una verdadera religión, caracterizada por ministros de culto, rituales, simbologías y calendarios festivos comunes a todo el territorio europeo, venían sobre todo de las descripciones que los acusados habían hecho del aquelarre. Los procesos realizados entre los siglos XV y XVII de un extremo al otro de Europa dejaban en efecto transparentar una extraordinaria uniformidad de testimonios de parte de los que sostenían haber participado en estas reuniones nocturnas. Murray era consciente de las objeciones que podían ser dirigidas a su tesis. Antes que nada, las confesiones habían sido obtenidas bajo tortura y luego estas descripciones eran «puestas en boca» de los acusados por los inquisidores y por los redactores de las actas de las interrogaciones siguiendo modelos difundidos

33. Ibíd., pp. 9-10.

en toda Europa de manuales demonológicos. Murray replicaba, sin embargo, que «aun concediendo que estos testimonios hubiesen sido dados bajo tortura y en respuesta a preguntas alusivas, permanece todavía una masa de particulares que no pueden ser ignorados».[34] Los cuestionarios que utilizaban los inquisidores podían deformar y uniformar las descripciones proporcionadas por los acusados en sus rasgos generales, pero no podían dar cuenta de ciertos particulares a primera vista insignificantes y en cambio decisivos para señalar la difusión de prácticas y creencias extraordinariamente similares entre ellas y descifrables a la luz de los resultados a los cuales había llegado la investigación antropológica comparativa sobre las religiones primitivas y sus ritos de fertilidad.

Naturalmente no faltaron[35] inmediatas reacciones negativas de parte de los estudiosos que adherían al «paradigma soldaniano», pero las osadas teorías propuestas por *The Witch-Cult in Western Europe* igualmente conocieron un éxito rápido y vasto. Probablemente el encargo de redactar la voz «Witchcraft» para la decimocuarta edición de la *Encyclopaedia Britannica*, aparecida en 1929, fue la mejor demostración del reconocimiento como autoridad en la materia que Murray obtuvo ya después de pocos años de la publicación de su libro. Sus tesis estaban, sin embargo, destinadas a perder terreno con igual rapidez. Según el parecer de Carlo Ginzburg, le quitó credibilidad sobre todo el hecho de que Murray, para sostener la realidad de los eventos mencionados en la descripción

34. Ibíd., p. 16.

35. Véase en particular la reseña de G.L. Burr, en *American Historical Review*, XXVII (1922), pp. 780-3.

del aquelarre, había estado constreñida a silenciar los elementos más embarazosos —el vuelo nocturno, las transformaciones en animales— recurriendo a cortes que se configuraban como verdaderas manipulaciones textuales».[36] Era un pecado capital que los historiadores positivistas no podían perdonar. Ya en 1931 su segundo libro sobre la religión de las brujas fue un fracaso[37] y en 1940 la voz admirada de Gorer era ya bastante aislada. No era en todo caso la voz de un historiador, sino de un antropólogo. Presentar como ejemplos de la contribución que la antropología podía ofrecer a la historia precisamente los libros de una autora que había cometido el más grave de los pecados en los cuales podía mancharse un historiador tenía casi el sabor de la provocación.

En realidad, Gorer había intuido lo que los historiadores habrían comprendido solo un cuarto de siglo más tarde. Por el momento, la cacería de brujas continuó siendo considerada como un capítulo secundario y doloroso de la historia religiosa de Occidente y su estudio continuó ocupando, en ámbito historiográfico, una posición periférica y ni siquiera demasiado respetada. El estudio de la brujería como conjunto de creencias y prácticas rituales continuó confiado a folcloristas y antropólogos. La única excepción de relieve probablemente fue representada por Lucien Febvre (no por casualidad uno de los grandes estimadores de Michelet) que en un breve artículo de 1948 tomaba como punto de partida la publicación de un volumen sobre los procesos de bruje-

36. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba.* Torino: Einaudi, 1989, p. XXII.

37. Murray, *The God of the Witches*, ob. cit. Sobre el fracaso de este libro se vea Murray, *My First Hundred Years*, ob. cit., pp. 104-5.

ría celebrados en una zona del Franco Condado en los primeros años del siglo XVII para plantear a los lectores de los *Annales* lo que le parecía un problema de primaria importancia. «¿Cómo explicar que los hombres más inteligentes, más cultos, más íntegros de una época [...]» hayan podido todos, sin distinción de religión, creer en la realidad de la brujería? ¿Cómo explicar «que un Bodin, el gran Jean Bodin, uno de los espíritus más vigorosos de su tiempo, hombre curioso que de todo se ha ocupado y en el modo más felizmente personal: lengua, derecho, historia, geografía, matemática, astronomía... sea la misma persona que en 1580 ha publicado uno de los libros más entristecedores de esta época, aquel tratado sobre la *Démonomanie des Sorciers* del cual no se cuentan más las ediciones?».[38] Más allá de su arrolladora retórica, este párrafo de Febvre nos permite captar con nitidez la diferencia entre su posición y la de Murray. Para esta última, que se proclama una «creyente» de la realidad de la brujería, no le asombra el hecho de que Jean Bodin y otros contemporáneos suyos de gran cultura e intelecto hubiesen prestado fe a las confesiones de brujas y brujos. Para Febvre, que no cree en la realidad de la brujería, este hecho constituye en cambio un problema que no se puede resolver simplemente «hablando con desdén de la credulidad de nuestros padres de la época de Enrique IV y Luis XIV y con disgusto considerándolos unos salvajes».[39] Retomando algunas tesis propuestas pocos años antes en su libro sobre la incredulidad en el siglo XVI,[40] a las

38. L. Febvre, «Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?», en *Annales E.S.C.*, III (1948), p. 12.

39. Ibíd., p. 14.

40. Febvre, *Le problème de l'incroyance*, ob. cit.

que no le eran ajenas sugestiones lévy-bruhlianas, Febvre sugiere que «en su estructura profunda la mentalidad de los hombres más iluminados de fines del siglo XVI e inicios del XVII debe haber diferido, y radicalmente, de la mentalidad de los hombres más iluminados de nuestro tiempo. Entre nosotros y ellos deben haber tenido lugar unas revoluciones; de aquellas revoluciones del espíritu que suceden sin ruido y que ningún historiador se preocupa de registrar».[41]

Era un programa historiográfico que, directamente inspirado en estas consideraciones de Febvre, habría dado sus primeros importantes resultados solo unos veinte años más tarde con la publicación de *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle* de Robert Mandrou y, más allá del Canal de la Mancha, el largo y famoso ensayo de Hugh Trevor-Roper sobre la cacería de brujas de los siglos XVI y XVII.[42] Si el libro de Mandrou quería ser antes que nada un estudio atento de la psicología colectiva de un preciso grupo social —el de los magistrados— y de los debates que habían permitido el nacimiento de una nueva jurisprudencia, el ensayo de Trevor-Roper se proponía explicar por cuales razones las creencias en la brujería se hubiesen transformado, precisamente en los años que marcan el inicio de la revolución científica, en una fuerza explosiva capaz de desencadenar la más salvaje e insensata persecución conocida por el mundo occidental antes de los horrores del siglo

41. Febvre, «Sorcellerie», ob. cit., p. 14.

42. R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVI siècle. Une analyse de psychologie historique.* París: Plon, 1968; H.R.Trevor-Roper, «The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries», en *H.R. Trevor-Roper, Religion, Reformation and Social Change.* Londres: Macmillan, 1967, pp. 90-192.

XX. La explicación ofrecida por Trevor-Roper era en último análisis una variante de la teoría del «chivo expiatorio». En los primeros decenios de la edad moderna se habría producido una particular coyuntura histórica que reclamaba una asignación de responsabilidad por las desgracias y las tensiones que afligían a Europa: el ciclo epidémico de la peste, la continuación de las guerras de religión, los rigorismos de la Reforma y la Contrarreforma. En una sociedad europea desgarrada en su interior por conflictos sociales y religiosos, la brujería se habría convertido en una especie de neurosis colectiva y los hombres y sobre todo las mujeres acusadas de brujería habrían sido las víctimas de este delirio y de una credulidad que en medida creciente se había adueñado de los estratos más elevados y cultos de la población europea.

En el ensayo de un estudioso ilustre como Trevor-Roper se reconoce, todavía más quizás que al libro de Mandrou, el indudable mérito de por primera vez haber conferido legitimidad y además prestigio a la brujería como tema historiográfico. Este ensayo, sin embargo, además de discutible en alguna de sus tesis, se presenta hoy completamente ajeno al planteamiento de las investigaciones históricas sobre la brujería desarrolladas en los decenios siguientes. Se trata en efecto, como ha observado todavía Ginzburg, «de una presentación de carácter general, que busca trazar las líneas fundamentales de la persecución de la brujería, descartando desdeñosamente la posibilidad de utilizar la contribución de los antropólogos».[43] Nunca ha sido un misterio que el historiador inglés —antes y después de 1967— sintió escasa simpatía por la antro-

43. Ginzburg, *Storia notturna*, ob. cit., p. XV.

pología. «Algunos historiadores», escribirá Ginzburg en 1973, «han estado recientemente muy activos en decirnos que deberíamos introducir más la antropología en el estudio de la historia y que comprenderíamos mejor las actividades de los hombres, por ejemplo, en Inglaterra del siglo XVII, si conociéramos algo más sobre el comportamiento de las tribus sudanesas o bantu». Trevor-Roper no estaba de acuerdo. Las lecciones que la antropología estaba en grado de ofrecer al historiador no podían ser más que simples y generales y no había por tanto «ninguna necesidad para los historiadores de Europa de sepultarse en los particulares de las prácticas endogámicas o exogámicas de las tribus polinésicas».[44] A diferencia de Margaret Murray, en sus investigaciones sobre la brujería no había efectivamente sentido ninguna necesidad de prestar atención a los particulares de las que a su parecer eran solamente credulidades campesinas o alucinaciones de mujeres histéricas,[45] cuando no «extravagancias de montañeses» cuyos cerebros no podían funcionar bien a causa del aire enrarecido. Poniéndose de la parte de las víctimas de la cacería de brujas de los siglos XVI y XVII, Trevor-Roper era el extremo representante del paradigma historiográfico positivista y liberal del cual Soldan había construido los

44. H.R. Trevor-Roper, «What is Historical Knowledge for Us Today?», en *The Historian between the Ethnologist and the Futurologist*. J. Dumoulin y D. Moisi (eds.). París-The Hague: Mouton, 1973, p. 184. El historiador no debe ceder a curiosidades improductivas sobre «tribus bárbaras en pintorescos, pero irrelevantes ángulos del globo». Esto había ya sido sostenido por Trevor-Roper algunos años antes en su *The Rise of Christian Europe*. Nueva York: Harcourt, Brace and World, 1965, p. 9.
45. Trevor-Roper, «The European Witch-Craze», ob. cit., p. 177.

cimientos. Respetaba a las víctimas de la persecución, bastante menos a sus rústicas creencias.

Estamos casi seguros en afirmar que los historiadores «pro-antropológicos» a los cuales Trevor-Roper aludía eran antes que nada Keith Thomas y Alan Macfarlane, los cuales a su vez no habían escondido su propia insatisfacción respecto al ensayo de Trevor-Roper, del cual no apreciaban sobre todo el hecho de que se tratase, para retomar las palabras de Ginzburg, de una «presentación de carácter general». Trazando a grandes rasgos la historia de la explosión y declinación de la cacería de brujas y concentrándose en la investigación de las causas de estas transformaciones, Trevor-Roper daba por sentado que sobre la brujería europea se supiese todo lo que factualmente hubiera de saberse. Precisamente en 1967, a los veintisiete años, Macfarlane había acabado en Oxford, bajo la guía de Thomas, una tesis de doctorado basada en profundos análisis de las actas procesales conservadas en los archivos de Essex[46] y había podido darse cuenta de que en realidad sobre la brujería se sabía poquísimo. Las notas a pie de página del ensayo de Trevor-Roper, constataba Macfarlane, mostraban que «la documentación era la misma de aquella usada por Lea, Soldan, Hansen y por los otros autores del siglo XIX que son así constantemente citados», y las preguntas planteadas a tal documentación no eran diferentes de las que habían fatigado a estos estudiosos

46. A.D.J. Macfarlane, *Witchcraft Prosecutions in Essex, 1560-1680: A Sociological Analysis*, D. Phil thesis, University of Oxford, 1967. Precedida por un prefacio de Evans-Pritchard, esta tesis fue publicada tres años más tarde con el título de *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1970.

del siglo XIX: ¿La responsabilidad de la persecución recaía más sobre los católicos o sobre los protestantes? ¿En el clero o en las autoridades civiles? ¿Y cómo podían estas supersticiones sobrevivir todavía en la edad del Renacimiento?[47] Presentando sus ponencias en el Congreso de la Asociación de Antropólogos Sociales Británicos de 1968, el mensaje que Thomas y Macfarlane llevaban era, de una parte, que excavando en los archivos era posible descubrir una cantidad inimaginable de material nuevo y, de la otra, que a este material era posible, y debido, plantear nuevas preguntas haciendo tesoro de la experiencia de campo madurada sobre todo en África por los antropólogos.

Las dos ponencias de Thomas y Macfarlane eran por muchas razones complementarias la una con la otra. La de Macfarlane[48] era fruto de una investigación intensiva de tres años desarrollada casi exclusivamente sobre la base del material de archivo relativo al condado de Essex. La de Thomas[49] presentaba en cambio algunos resultados de investigaciones mucho más vastas, que se referían a la entera Inglaterra y basadas en gran parte en material no archivístico, que un poco más adelante habrían confluido en *Religion and the Decline of Magic*, un imponente volumen que documentaba la «revolución sin ruido» que a partir del siglo XVII había llevado a la declinación de las creencias mágicas y a lo que Weber había llamado *Entzauberung*, el «desencanto» de la sociedad occi-

47. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, ob. cit., p. 9.
48. «Witchcraft in Tudor and Stuart Essex», en *Witchcraft Confessions and Accusations*, ob. cit.
49. «The Relevance of Social Anthropology», ob. cit.

dental.[50] Juntas, ellas constituyen la primera ejemplificación de un diverso modo de estudiar históricamente la brujería europea, la primera formulación del núcleo del «nuevo paradigma».

Un primer componente fundamental es la aplicación de la teoría antropológica al material histórico, una aplicación que en estos dos primeros trabajos de Thomas y Macfarlane se traduce esencialmente en una contextualización social de las creencias y de las acusaciones de brujería y en la búsqueda de sus funciones. Con evidente satisfacción los dos historiadores comunican a los colegas antropólogos que la documentación por ellos analizada muestra que también en los pueblos ingleses de la edad isabelina la creencia en la brujería servía para explicar las desgracias que habían golpeado a sus habitantes, que las acusaciones eran metódicamente usadas para resolver un conflicto y que las sospechas y las acusaciones se dirigían prevalentemente hacia una particular categoría: mujeres ancianas, frecuentemente viudas y en todo caso pobres, que vivían en el mismo vecindario de sus acusadores y que en las actas procesales eran descritas por los testigos como personas de mal carácter y de aspecto amenazante, siempre listas a lanzar maldiciones contra quien no les prestaba la ayuda requerida. La concentración de las acusaciones sobre esta particular categoría social es explicada por Thomas y Macfarlane vinculándola a una transformación estructural rica de implicaciones profundas

50. K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*. Londres: Weindenfeld and Nicolson, 1971. Es interesante notar que este libro inicialmente se habría debido titular *Primitive Beliefs in Pre-Industrial England*.

para la sociedad inglesa de la segunda mitad del siglo XVI: la gradual sustitución del precedente sistema que confiaba a la caridad de la comunidad local y del vecindario a los pobres y necesitados por un sistema nacional de asistencia. Esta transformación habría generado una tensión entre el tradicional sentimiento de caridad cristiana sobre el cual todavía insistía el clero local y el resentimiento hacia aquellos pobres que continuaban recurriendo a la ayuda de los vecinos aunque las autoridades civiles desalentaran ya esta forma de asistencia. Los jefes de familia tendían a echar con modos bruscos a las ancianas mendigas que se presentaban a la puerta de casa, pero tenían su conciencia atormentada. Habría sido este difundido sentimiento de culpa, según los dos historiadores ingleses, el que proporcionó el terreno fértil para acusaciones de brujería que atribuían a las mujeres ancianas y a sus maldiciones la responsabilidad de las desgracias que se habían abatido sobre la casa, desde la enfermedad de un familiar hasta la muerte de un animal.

La validez explicativa del modelo de la «caridad negada» propuesto por Thomas y Macfarlane ha sido en estos treinta años puesta más de una vez en discusión por los estudiosos de historia inglesa de la edad moderna[51] y la aplicación de los esquemas interpretativos funcionalistas prestados de la antropología social de los años sesenta puede aparecer hoy mecánica y casi didascálica. Además, en estas breves anotaciones se comprende también la novedad de los estudios que mostraban cómo la brujería de la edad

51. Véase J. Barry, «Introduction: Keith Thomas and the Problem of Witchcraft», en *Witchcraft in Early Modern Europe*, J. Barry, M. Hester y G. Roberts (eds.)., ob. cit., pp. 8-9.

isabelina no pudiese ser más vista como un delirio propagado misteriosamente en toda Europa, sino como una creencia dotada de una propia racionalidad, compartida y manipulada por hombres y mujeres que vivían los unos junto a las otras. No menos significativos eran los aspectos más estrechamente metodológicos. Sobre todo el trabajo de Macfarlane ofrecía una demostración de los ricos dividendos que podían derivar de una investigación histórica que, siguiendo el ejemplo de los antropólogos, abandonase el nivel «anatómico» o «macroscópico» de trabajos como el de Trevor-Roper para bajar al nivel «histológico» o «microscópico» del condado o, todavía mejor, del pueblo.

Se trata de un punto de notable importancia, sobre el cual conviene detenerse desde el momento en que esta elección metodológica constituye un rasgo distintivo no solo del nuevo paradigma de investigaciones sobre la brujería europea, sino más en general de gran parte de la antropología histórica. El primer paso en la investigación de Macfarlane había consistido en el identificar los más de 1200 procesos de brujería realizados en Essex entre 1560 y 1680, cuyas actas eran conservadas en el archivo histórico central del condado y en otros archivos.[52] Era un *corpus* documental que podía ser examinado superficialmente y rápidamente, como otros lo habían hecho ya anteriormente, o en el cual se podía en cambio entrar con detalle. La bifurcación metodológica era en alguna medida similar a la que conduce de una parte al trabajo de campo de carácter extensivo, el *survey work* de Haddon y de Rivers y de la

52. Véase Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, ob. cit., pp. 254-309.

otra, a la investigación intensiva de estilo malinowskiano. La consultación de cualquier documento aislado o también la redacción de un repertorio cronológico de los procesos, que contiene algunas informaciones esenciales sobre las actas, pueden ser completados en tiempos relativamente breves. Una investigación intensiva puede requerir muchos meses o años. Como ha escrito Ginzburg recordando las primeras fases de su primera importante investigación realizada casi contemporáneamente a la de Macfarlane, «la idea de detenerse en largas y (así al menos parecía) repetitivas confesiones de los hombres y mujeres acusados de brujería era poco atrayente para estudiosos a cuyos ojos el único problema histórico aceptable estaba constituido por la persecución de la brujería y no por su objeto».[53] La idea de leer con atención y estudiar hasta en los mínimos particulares estas actas es en cambio mucho más atrayente para el historiador que, como Evans-Pritchard entre los Azande, quiera buscar entender qué cosa representaba la brujería para los «nativos» lejanos en el tiempo, hombres y mujeres que a diferencia del antropólogo no puede observar ni interrogar directamente, pero cuyas voces le llegan de todos modos a través del documento. Las confesiones son indudablemente repetitivas, aun en el sentido en que generalmente las respuestas de los imputados reflejan las preguntas de los inquisidores. Leyendo los papeles procesales sucede, sin embargo, que de golpe «nos encontramos frente a un verdadero diálogo: percibimos voces distintas, diversas, hasta contrastantes». Y no solo palabras, «sino gestos, silencios, reacciones casi imperceptibles como un repentino

53. Ginzburg, «L'inquisitore come antropologo», ob. cit., p. 28.

rubor… registrados por los notarios de la Santa Inquisición con puntillosa minucia».[54]

La elección metodológica de Macfarlane, Ginzburg y otros historiadores que han buscado dar a las propias investigaciones un corte antropológico ha sido naturalmente la de sumergirse con detenimiento en una documentación que a anteriores generaciones de estudiosos les había parecido bastante poco prometedora. Tal elección ha tenido para estos pioneros de la antropología histórica, y tiene para cualquiera que decida realizarla, el efecto casi mágico de transformar la documentación, convirtiéndola en un cierto sentido en nueva y más extensa. «Cuando entré por primera vez en la gran habitación rodeada por armarios en donde estaban conservados, en perfecto orden, casi 2000 procesos inquisitoriales», ha recordado todavía Ginzburg, «sentí la emoción de un buscador de oro que se topa con un filón inexplorado».[55] Fondos archivísticos juzgados de poco interés por los historiadores políticos, se ennoblecían y revelaban una riqueza de informaciones que además ponía a los historiadores en una posición de ventaja en relación con los antropólogos. En el presentar las fuentes y los métodos en los cuales se basaban los dos volúmenes por él dedicados a *Vidas mágicas e Inquisición*, otro trabajo histórico-antropológico sobre magia y brujería aparecido en 1967, Julio Caro Baroja no dudaba en reconocer que el estudio monográfico de Evans-Pritchard sobre los Azande había ofrecido a historiadores y antropólogos el modelo a seguir, pero añadía que, para enriquecer la teoría antro-

54. Ibíd., pp. 28-29.
55. Ibíd., p. 24.

pológica, «en Europa tenemos la ventaja de poder trabajar con un material histórico que es mucho más abundante que el de los pueblos primitivos».[56]

Una obvia ventaja de la documentación histórica, como notaba con una pizca de envidia el propio Evans-Pritchard en el prefacio al volumen que Macfarlane había sacado de su tesis, era el de registrar variaciones en el tiempo.[57] La literatura antropológica sugería que en ciertas sociedades las acusaciones de brujería eran más frecuentes que en otras, pero no era en grado de decirnos si en estas sociedades las acusaciones hubiesen sido más o menos frecuentes en el pasado. Un examen de los 1200 procesos realizados en Essex entre 1560 y 1680 mostraba en cambio, por ejemplo, que las acusaciones de brujería habían sido mucho más frecuentes entre 1570 y 1595, que no en los primeros decenios del siglo XVII, y que habían de todos modos conocido fuertes fluctuaciones. Para una antropología social en crisis, también a causa de un aparato teórico que resaltaba excesivamente los aspectos estáticos de la estructura social, las perspectivas dinámicas ofrecidas por el material histórico eran evidentemente valiosas. La fuerza de la antropología consistía, sin embargo, en su capacidad de estudiar la brujería, así como muchos otros fenómenos, al interior de un rico contexto etnográfico reconstruido gracias a estudios intensivos desarrollados al interior de pequeñas comunidades. Para el historiador deseoso de emular al antropólogo el problema era, para usar

56. J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición,* vol. I. Madrid: Taurus, 1967, p. 39.
57. E.E. Evans-Pritchard, «Prefacio», en *Macfarlane, Witchcraft in Tudor and Stuart England,* ob. cit., p. XV.

todavía el ejemplo de Macfarlane, el de inserir las acusaciones de brujería documentadas en los archivos de Essex en un análogo contexto etnográfico. Empresa difícil, desde el momento en que aún limitando la investigación a este solo condado tenía que lidiar con una población de más o menos 100 000 personas en un periodo de más de un siglo. Una posible estrategia era la de hacer emerger la dimensión microscópica del pueblo de las informaciones contenidas en las propias actas procesales que, se referían, sin embargo, a una multiplicidad de comunidades locales. Alternativamente, se podía seleccionar una pequeña muestra de pueblos y aplicar a ellos procedimientos de investigación análogos a los adoptados por los antropólogos en el campo, no trabajando por tanto en procesos como si se tratase de un conjunto «cerrado» de informaciones, sino vinculando estas informaciones a una variedad de otros datos de archivo.

Optando por esta segunda estrategia, Macfarlane ha escogido tres pueblos cercanos entre ellos, situados en una faja central del condado en donde las acusaciones de brujería habían sido particularmente numerosas y las ha seguido intensivamente por un largo periodo de cuarenta años (1560-1599). Como todo antropólogo apenas llegado al campo, Macfarlane ha enlazado las informaciones contenidas en los papeles procesales con aquellas proporcionadas por las escrituras notariales, libros parroquiales y registros catastrales y ha logrado en tal modo reconstruir enteras genealogías, a establecer la topografía de los pueblos, a determinar relaciones de parentesco, afinidades y vecindario, el censo de muchos habitantes, su religión... en una palabra, a restituirnos en gran parte la estructura social de tres pequeñas comunidades inglesas de fines

del siglo XVI. Era un procedimiento que preludiaba al de «reconstrucción total» del cual Macfarlane será uno de los inventores y del cual nos ocuparemos en el próximo capítulo. Era también una reconstrucción del contexto etnográfico manifiestamente guiada por las preocupaciones teóricas de la antropología social. Lo que separa la investigación de Macfarlane de aquella casi contemporánea de Carlo Ginzburg sobre los *benandanti* del Friuli no es solamente la elección de este último de enfocar su microscopio esencialmente en las actas procesales sin intentar vinculaciones sistemáticas con otros tipos de fuente, sino también —como las breves citas copiadas un poco más arriba han dejado entrever— el prevaleciente interés de Ginzburg por las confesiones de brujería más que por sus funciones sociales.

Ginzburg había iniciado sus estudios muy precozmente —con poco más de veinte años— sobre los procesos a las brujas como lo demuestra un ensayo publicado en 1961.[58] Este interés era en parte estimulado por lecturas antropológicas. No se trataba, sin embargo, de las monografías de Evans-Pritchard y de los antropólogos sociales británicos, entonces casi del todo desconocidos en Italia, sino más bien de los libros de Ernesto De Martino y, en particular, del *Mondo Magico*,[59] que había dirigido su atención hacia los orígenes populares de las creencias en la brujería y lo habían lle-

58. C. Ginzburg, «Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519», en *«Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Lettere, storia e filosofia*, serie II, XXX (1961), pp. 269-87, ahora en C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie.* Turín: Einaudi, 1986.

59. E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo.* Turín: Einaudi, 1948.

vado a formular la hipótesis de que los procesos hubiesen representado un choque entre culturas profundamente diversas.[60] Esta hipótesis le pareció confirmada pocos años más tarde cuando en el Archivo Arzobispal de Udine se topó con una serie de procesos de brujería que revelaban la existencia, en la campiña friulana de los siglos XVI y XVII, de una especie de asociación o confraternidad rural a la que pertenecían, por destino, hombres y mujeres que habían nacido «con la camiseta», o sea envueltos por la membrana amniótica y que se autodefinían como *benandanti*. El término no era desconocido. En los trabajos de los estudiosos de las tradiciones populares friulanas, *benandante* estaba registrado como sinónimo de «brujo». Los interrogatorios analizados por Ginzburg indicaban, sin embargo, que en los procesos más antiguos los *benandanti* habían declarado con fuerza no ser brujas ni brujos, sino ser en cambio sus más feroces enemigos. Cuatro veces al año, en las noches de las «cuatro témporas» —los días, al inicio de cada estación, en los cuales la Iglesia prescribía el ayuno—, estos abandonaban el propio cuerpo, que yacía por algunas horas como muerto. Llamados por un mensaje divino o por un ángel se trasladaban en espíritu —«dejando el cuerpo en casa»— a un prado donde se encontraban «los brujos del diablo» con los cuales trababan una batalla, «nosotros con manojos de hinojos y ellos con cañas de sorgo». Los *benandanti* combatían no solo «en favor de Cristo», sino también «por amor de las cereales», en defensa de las cosechas amenazadas por los sortilegios de los brujos. «Una vez combatimos el frumento con todos los abonos, otra vez los granos, a veces

60. C. Ginzburg, «Prefazione» en *Miti, emblemi, spie*, ob. cit., p. X.

los vinos: y así en cuatro veces se combatió todos los frutos de la tierra y lo que fue ganado por los *benandanti* aquel año es abundancia».[61]

Estas no eran confesiones de brujería, sino firmes denegaciones que colocaban a los desconcertados inquisidores frente a elementos inesperados y del todo ajenos a los estereotipos demonológicos. Se habría necesitado medio siglo para que los *benandanti*, empujados por los inquisidores, modificasen sus declaraciones y se confesasen finalmente como brujos. Incompatible con el esquema del aquelarre diabólico, el cuadro de creencias y prácticas rituales que afloraba de los primeros procesos denunciaba en compensación inconfundibles semejanzas con cultos agrarios ampliamente documentados en la literatura etnológica y folklórica. Los *benandanti*, el volumen en el cual Ginzburg presentaba los resultados de sus investigaciones apareció en 1966, pocos años después de que el más importante de los dos libros de Murray sobre la brujería, *The Witch-Cult of Western Europe*, había sido vuelto a publicar y nuevamente sumergido por una ola de críticas. Ginzburg tomaba cuidadosamente las distancias de las más arriesgadas y fantasiosas tesis formuladas por la egiptóloga inglesa, pero observaba también que faltaba otra interpretación total de la brujería popular y que la teoría de Murray parecía de todos modos encerrar «un núcleo de verdad».[62] Desconcertaba a Ginzburg sobre todo el hecho de que las batallas nocturnas descritas por los *benandanti* encontraban un aislado, pero sorprendente, paralelismo con la con-

61. Ginzburg, *I benandanti*, ob. cit., pp. 8-9.
62. Ibíd., p. XIII.

fesión ofrecida en 1692 a los jueces de Jürgensburg, en la región báltica de Livonia, por un hombre de ochenta años, un cierto Thiess. Considerado por sus paisanos como un idólatra, el viejo Thiess había en cambio sostenido ser un licántropo y había contado que tres veces al año, en las noches de Santa Lucía, de Pentecostés y de San Juan, se trasladaba a un lugar solitario y junto con otros licántropos combatía con látigos de fierro al diablo y a los brujos, que armados de mangos de escoba trataban de robar los brotes y destruir las cosechas.[63] El hallazgo de creencias tan similares en regiones tan lejanas entre ellas indicaba un área de difusión muy vasta y sugería de otra parte «la existencia de una conexión, no analógica sino real, entre *benandanti* y chamanes», siendo muchas las características de estas batallas nocturnas que parecían componerse en un marco coherente que se acercaba mucho al de las creencias y de las prácticas chamánicas.[64]

En los *Benandanti* Ginzburg no se había lanzado en el camino de la comparación. Recordando la lección de Marc Bloch, le había parecido que excedía las tareas del historiador intentar una comparación tipológica entre fenómenos que aparecían históricamente como independientes.[65] Consideraba no obstante que folcloristas e historiadores de las religiones habrían podido sacar del material documental presentado en su volumen «ilaciones bastante más vastas» a través de «un uso más amplio del método comparativo».[66] Sin embargo, encontrar los hilos que unían a las creencias

63. Ibíd., pp. 37-40.

64. Ibíd., p. 40.

65. Ginzburg, «Prefazione», ob. cit., p. XI.

66. Ginzburg, *I benandanti*, ob. cit., p. XV.

friulanas con las de áreas lejanísimas en el espacio ha representado un reto que ha continuado a «alimentar subterráneamente»[67] por veinte años gran parte del trabajo de Ginzburg y que lo ha inducido a hacer un uso siempre más vasto del método comparativo. De ello es testimonio *Storia notturna*, aparecido en 1989, donde los casos de los *benandanti* y del viejo Thiess son retomados como puntos de partida de un vertiginoso viaje comparativo que lleva a identificar las raíces de los cultos agrarios y de los rituales estáticos de los campos friulanos del siglo XVI en el chamanismo de las estepas siberianas. Este comparativismo de vasto alcance no ha ciertamente alentado a los críticos de Ginzburg a cancelar su nombre de la lista de los «Murrayistas», a la cual había sido inscrito en forma casi automática después de la publicación de los *Benandanti*.[68] Pero Ginzburg puede considerarse seguidor de Murray en un sentido más importante. El «núcleo de verdad» contenido en la teoría de Murray consistía sobre todo «en la decisión de tomar en serio, contra toda reducción racionalista, las confesiones de las brujas».[69] El estudio de Ginzburg ha demostrado por primera vez de manera convincente que las voces de los imputados y sus creencias podían pasar a través del filtro inquisitorial y llegar hasta nosotros —en el caso friulano, voces verbalizadas en un italiano del siglo XVI que, insinuándose en el latín en el cual son principalmente redactadas las actas procesales— es síntoma y símbolo de la coexistencia y del choque de dos culturas. La publicación de los *Benandanti* ha verificado la profecía de Gorer, el cual, un cuar-

67. Ginzburg, «Prefazione», ob. cit., p. XI.

68. Véase Ginzburg, *Storia notturna*, ob. cit., pp. XXI-XXIV.

69. Ibíd., p. XXII.

to de siglo antes, había sugerido a los historiadores norteamericanos que siguiendo el ejemplo de Murray y prestando fe a las confesiones de los imputados de brujería, habría sido posible sacar a la luz «las creencias, las prácticas y el *ethos* de importantes grupos de las poblaciones subalternas».[70]

4.3. Brujería, inquisición y etnografía

En los treinta años que nos separan del convenio de la Asociación de Antropólogos Sociales de 1968 y de la publicación de los trabajos de Thomas y Macfarlane, los estudios históricos sobre la brujería han conocido un extraordinario crecimiento, con una tasa por lo demás acelerada en el último decenio[71] y han proporcionado el ejemplo más convincente de la utilidad de conjugar historia y antropología. Una de las razones principales de este éxito ha sido indudablemente la demostración, tan brillantemente ofrecida por los análisis de pioneros como Macfarlane o Ginzburg, de las potencialidades de los fondos archivísticos producidos por la actividad inquisitorial en Europa y en el Nuevo Mundo durante los siglos de la cacería de brujas. Uno de los aspectos del trabajo de Macfarlane que levantó más polvareda fue el uso de técnicas de análisis cuantitativo en ese entonces familiares a los historiadores económicos, pero mucho menos a sus colegas que se interesaban de brujería, casi todos especialistas de historia eclesiástica o de historia de las ideas, o estudiosos de tradiciones populares. Siguien-

70. Gorer, «Society as Viewed by the Anthropologist», ob. cit., p. 28.

71. Véase H. Hodgkin, «Historians and Witches», en *History Workshop Journal*, XLV (1998), pp. 271-2.

do su huella se ha desarrollado un sólido filón de investigación, que haciendo uso de instrumentos estadísticos siempre más sofisticados ha ligado su suerte a la fortuna de la historia cuantitativa, dominadora en los años setenta y ochenta, pero hoy en fase de repliegue.[72] En el estudio de la brujería han sido, sin embargo, mayormente trajinadas las vías de una investigación principalmente cualitativa, que ha utilizado el archivo como terreno para investigaciones de carácter etnográfico y las preguntas del inquisidor como sucedáneo, aunque si imperfecto, de las preguntas que el antropólogo plantea a sus informantes en el campo.

Lo que marcó el triunfo de este estilo de investigación fue, en 1975, la publicación de *Montaillou, village occitan* de Emmanuel Le Roy Ladurie, un libro que tuvo un éxito de ventas tan extraordinario que se convirtió en un caso del cual se ocuparon repetidamente los periódicos de todo el mundo.[73] En *Montaillou* no se hablaba, a decir verdad, de brujería, sino más bien de herejía. La base documental sobre la cual el libro se basa son las actas de una encuesta que el inquisidor Jacques Fournier, destinado a convertirse en Papa con el nombre de Benedicto XII, abrió en 1320 para saber si este pequeño pueblo pirenaico de campesinos y pastores hubiese sido receptáculo de la herejía cátara. La fuente archivística te-

72. Sobre el uso de técnicas estadístico-cuantitativas en el estudio histórico de la brujería informa G.F. Jensen, «Time and Social History. Problems of Atemporality in Historical Analyses with Illustrations from Research on Early Modern Witch Hunts», en *Historical Methods*, XXX (1997), pp. 46-57.

73. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. París: Gallimard, 1975. El libro fue rápidamente traducido al italiano con el título *Storia di un paese: Montaillou*. Milán: Rizzoli, 1977.

nía, sin embargo, mucho en común con los procesos de brujería estudiados por Ginzburg o por Macfarlane. Aun más, el hecho que el poderoso manuscrito en latín que registraba los interrogatorios atañese a una sola comunidad y que los testimonios dados a los inquisidores contuviesen una gran cantidad de informaciones sobre la vida material y espiritual de sus 250 habitantes, alentaba todavía más al historiador a emular al antropólogo. En una introducción significativamente titulada «Dall'Inquisizione all' etnografia», Le Roy Ladurie declaraba explícitamente haber tomado como modelos los estudios antropológicos de comunidades «campesinas», a partir de aquellos clásicos de Robert Redfield, y su libro era en efecto organizado según los cánones de la literatura etnográfica. Iniciaba con capítulos dedicados al ambiente natural y a la vida económica, para pasar luego a una etnografía del matrimonio y de las redes de parentesco, de los gestos y de los rituales, de las prácticas religiosas, de las creencias. Era obviamente también un libro profundamente empapado de las problemáticas típicas de la escuela de los «Annales», de la cual Le Roy Ladurie era uno de los más autorizados exponentes. La primera parte del libro delineaba los elementos de «larga duración», la segunda indagaba sobre la «mentalidad» de estos montañeses medievales obligados por el acoso de las preguntas de los inquisidores a revelar también los ángulos más recónditos de su vida privada. Punto de convergencia de la tradición historiográfica de Bloch y Febvre y de aquella etnográfica de Redfield, *Montaillou* era el resultado del más explícito experimento de «antropología histórica» hasta ahora intentado (y, a juzgar por su éxito comercial, también el más logrado).

Ni siquiera un historiador poliédrico como Le Roy Ladurie podía tener un control perfecto de la literatura antropológica. Leyendo *Montaillou*, los antropólogos habían por ello fruncido el ceño frente a cualquier cita fuera de lugar o cualquier aplicación superficial de sus teorías, pero finalmente habían quedado fascinados como centenares de miles de otros lectores y gratificados en ver sus métodos empleados en el estudio de una comunidad lejana más de seis siglos. Diez años más tarde las primeras ventadas posmodernistas habrían, sin embargo, convertido en decididamente más crítica la actitud de algunos antropólogos. Le Roy Ladurie había hecho notar que no faltaban ciertamente estudios históricos de pueblos medievales, pero que solo excepcionalmente —gracias a fuentes como el registro inquisitorial de Jacques Fournier— era posible toparse con «testimonios directos» de los habitantes de estos pueblos. Uno de los principales objetivos de *Montaillou* había sido el de hacer emerger de tales testimonios las actividades, las aspiraciones y las emociones de humildes y olvidados montañeses de los Pirineos y de demostrar que su cultura no tenía menor dignidad que la de los estratos sociales más ricos y potentes de los cuales los historiadores se habían siempre ocupado. En un ensayo contenido en *Writing Culture*, el texto que representa el acta de fundación de la antropología posmodernista, Renato Rosaldo ha sostenido que Le Roy Ladurie, valiéndose de la «autoridad disciplinaria» de la etnografía, ha propuesto a sus lectores estos «testimonios directos» como informes no problemáticos y objetivamente válidos, aún si habían sido arrebatados por los inquisidores como confesiones. El historiador francés había además dado por descontado que las voces deformadas de todos modos restituidas por las

actas procesales, aun si proviniendo de una cultura lejana en el tiempo, fuesen inmediatamente comprensibles al historiador y al lector actual. «El tropo del historiador que hace oir en directa a los lectores de hoy las voces de los campesinos medievales», escribía con dureza Rosaldo, «suscita más escepticismo que aprecio entre los etnógrafos, habituados a reflexionar sobre la dificultad de traducir las culturas».[74]

Estos relieves son probablemente demasiado severos. En un ensayo que parece ser, al menos en parte, una respuesta a las críticas y al escepticismo de Rosaldo, y no por azar titulado «L'inquisitore come antropologo», Ginzburg no ha tenido dificultad en reconocer que documentos como los procesos a los *benandanti* friulanos o el registro de Fournier no son neutrales y que las situaciones de pesado control inquisitorial de las cuales han emergido hacen sí que la información que nos proporcionan sea todo menos que «objetiva». Determinar las condiciones en las cuales un documento ha sido producido constituye, sin embargo, desde hace más de un siglo el primer y fundamental precepto metodológico del historiador. Por cuanto las fuentes inquisitoriales puedan ser más insidiosas que otras, no es imposible descifrarlas una vez que se aprende «a captar detrás de la superficie lisa del texto un juego sutil de amenazas y de miedos, de asaltos y de retiradas».[75] ¿Es por tanto lícito, se ha preguntado Ginzburg, avanzar más allá «hasta sostener, como han hecho recientemente, en manera más o menos

74. R. Rosaldo, «From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor», en *Writing Culture*, J. Clifford y G.E. Marcus (eds.), ob. cit., p. 79 [trad. it. cit., p. 113].

75. Ginzburg, «L'inquisitore come antropologo», ob. cit., p. 29.

explícita, algunos historiadores y antropólogos (además de varios filósofos y críticos literarios) que un texto está en grado de documentar solamente a sí mismo, o sea el código sobre la base del cual está constituido?».[76] En esta y en otras ocasiones Ginzburg ha declarado su desacuerdo en tratar a la fuente histórica exclusivamente en cuanto fuente de sí misma —es decir del modo en el cual ha sido construida— y no también de lo que la fuente cuenta, sosteniendo con buenas razones que cuando se habla de «filtros e intermediarios deformantes» no es necesario exagerar y que «el hecho de que una fuente no sea 'objetiva'... no significa que sea inutilizable».[77] Aminorado el problema de la «validez» de los testimonios conservados en las fuentes inquisitoriales (y *a fortiori* en otras fuentes producidas en situaciones menos violentamente desequilibradas), permanece sin embargo el otro problema propuesto por Rosaldo, el de la «traducción de culturas», de la comprensión de voces que nos vienen de lejos en el tiempo o en el espacio.

Este problema había representado, como se ha visto, el centro de las reflexiones de Evans-Pritchard en su libro sobre las creencias mágicas de los Azande y todavía antes de Lévy-Bruhl y de Bloch en su estudio sobre los reyes curanderos. Para el antropólogo este problema se presenta casi cotidianamente, en el campo o en el momento de escribir su informe etnográfico, pero con particular agudeza en relación con las que Lévy-Bruhl había llamado creencias «místicas», y no es una casualidad que hacia la mitad de

76. Ídem.

77. Esta posición es sostenida con firmeza en el prefacio a *Il formaggio e i vermi*, ob. cit., pp. XV-XVI, de donde es sacada esta última cita. Véase también C. Ginzburg, *Il giudice e lo storico*. Turín: Einaudi, 1991, pp. 13-14.

los años setenta las nociones de magia y brujería hayan sido objeto de un importante debate entre Keith Thomas y la antropóloga Hildred Geertz que prefigura algunos de los más encendidos debates actuales. Aun reconociendo que Thomas había dado prueba en *Religion and the Decline of Magic* de una ilimitada erudición unida a una no común fineza de anotación, Geertz consideraba que el historiador inglés hubiese cometido un fatal error epistemológico usando «religión», «magia» y «brujería» como términos analíticos que se referían a fenómenos considerados esencialmente similares en las más diversas culturas, o de todos modos suficientemente similares de justificar la aplicación a la Inglaterra de los siglos XVI y XVII de esquemas interpretativos tomados de la literatura antropológica. Esto era, según el parecer de Geertz, un uso del todo incorrecto del trabajo de Evans-Pritchard. Los términos ingleses *witchcraft* y *magic* habían sido adoptados por este último «por falta de traducciones mejores para aquellas que él demuestra ser ideas intraducibles; es el carácter sistemático del pensamiento zande que lo vuelve intraducible, y es este aspecto de la presentación de Evans-Pritchard que Thomas ignora».[78]

Sugiriendo que las prácticas y las creencias «mágicas» de los Azande y de las poblaciones inglesas de la edad isabelina son comprensibles solo «en el marco de una visión históricamente particular de la naturaleza de la realidad, una imagen culturalmente única del modo en el cual el universo funciona»,[79] la antropólo-

78. H. Geertz, «An Anthropology of Religion and Magic», I, en *Journal of Interdisciplinary History*, VI (1975), p. 84.
79. Ibíd., p. 83.

ga norteamericana forzaba levemente las posiciones de Evans-Pritchard hacia las que un par de años antes su esposo —Clifford Geertz— había defendido en los ensayos reunidos en *The Interpretation of Cultures.* Pero solo levemente y no ilegítimamente: la llamada «antropología semántica», una de las corrientes antropológicas más vivaces de los primeros años setenta y con más de un punto en común con la antropología interpretativa geertziana, tenía el propio bastión precisamente en Oxford entre los alumnos de Evans-Pritchard.[80] Desgraciadamente no es posible examinar más de cerca los muchos e importantes problemas afrontados con perspicacia por Hildred Geertz en su discusión del libro de Thomas, ni considerar las válidas argumentaciones llevadas por este último en defensa de su trabajo. No se puede, sin embargo, evitar notar como Thomas, que solo unos doce años antes había sostenido que la historia debía hacerse antropología, apareciese ahora preocupado por las tendencias relativistas de la nueva antropología que se estaba perfilando en el horizonte. No negaba que el antropólogo tuviese el derecho y quizás el deber de sospechar de toda terminología impropia a la comparación intercultural. Sin embargo concluía que «la perspectiva más amplia del antropólogo actual... distingue inevitablemente sus métodos de los del historiador».[81] Parecía el presagio de una nueva separación entre antropología e historia, de una rápida disolución de aquella an-

80. Véase E. Ardener, «The New Anthropology and Its Critics», en *Man* (n.s.), VI (1971), pp. 449-67.
81. K. Thomas, «An Anthropology of Religion and Magic», II, en *Journal of Interdisciplinary History*, VI (1975), p. 94.

tropología histórica que apenas se había ido formando. Contra las expectativas de Thomas, la antropología geertziana ha gozado, en cambio, en este último cuarto de siglo, de una extraordinaria popularidad entre los historiadores y representa hoy un punto de encuentro casi obvio entre las dos disciplinas. Pero no el único, como se verá en el próximo capítulo, y ciertamente uno de los más discutidos.

CAPÍTULO QUINTO

Otras historias, historias otras

Al indicar los rasgos relevantes de las principales tendencias historiográficas de los años sesenta y de la primera mitad de los años setenta en un artículo de 1977, Arnaldo Momigliano señalaba como «característica más difundida» la creciente atención prestada a las condiciones sociales y a las formas culturales de los grupos oprimidos o minoritarios: «mujeres, niños, esclavos, hombres de color, o más simplemente herejes, campesinos, obreros». Otra característica dominante era el deseo difundido «de lograr una comprensión integral de una sociedad en un espacio y un tiempo definido». En este clima historiográfico no asombra «el disolverse de las fronteras de otra parte nunca seguras entre historia y sociología (o antropología)». En particular, añadía Momigliano, «ya que el programa de definir una sociedad en su conjunto es desde hace tiempo propio de la antropología, se comprende que los antropólogos (o etnógrafos) hayan adquirido un prestigio sin precedentes entre los historiadores y se discuta continuamente de relaciones entre antropología e histo-

ria».[1] Un cuadro muy similar emerge de otro autorizado balance historiográfico trazado en el mismo año por Lawrence Stone. Británico de nacimiento y formación, pero desde mucho tiempo trasladado en Princeton, Stone constataba, desde el observatorio privilegiado ofrecido por esta prestigiosa universidad norteamericana, que no había prácticamente ninguna investigación histórica en curso en los Estados Unidos que no se ocupase de los oprimidos o de los desheredados (mujeres, pobres, esclavos), de problemas como la estructura social y la movilidad profesional, la familia y el sexo, el crimen y la desviación, la cultura popular y la brujería y que no usase las teorías de las ciencias sociales.[2] La sociología había tenido un rol importante al alentar este desplazamiento de intereses, pero «hoy la influencia más potente viene de la demografía y de la antropología simbólica y social».[3]

Para la antropología eran balances muy halagüeños. Los antropólogos no eran más los «parientes pobres» que en vano tocaban las puertas de los historiadores. Al contrario, eran cada vez más buscados para obtener aquellas indicaciones teóricas sin las cuales la tradicional riqueza de los historiadores, la gran masa de documentos conservados en los archivos, estaba en riesgo de ser mal utilizada y perder así rápidamente valor. No obstante, el cuadro delineado por Momigliano y Stone deja, sin embargo, entrever

1. A. Momigliano, «Linee per una valutazione della storiografia del quindicennio 1961-1976», *Rivista storica italiana*, LXXXIX (1977), pp. 596-7.

2. L. Stone, «History and the Social Sciences in the Twentieth Century», en *The Future of History*. C.F. Delzell (ed.). Nashville: Vanderbilt University Press, 1977, p. 14.

3. Ibíd., p. 29.

asimetrías y tensiones que hay que tener en cuenta si se quiere comprender más claramente la evolución de las relaciones entre antropología e historia en los últimos veinte años.

5.1. «Productores» y «consumidores» de historia

Un primer punto sobre el cual vale la pena reflexionar es que tanto Momigliano como Stone insistían en la influencia teórica de la antropología, en el nuevo prestigio que esta ciencia social gozaba entre los historiadores, pero no parecían ni siquiera contemplar la eventualidad de que los antropólogos pudiesen dar una seria contribución como historiadores practicantes. Stone aludía brevemente a Evans-Pritchard, la superación de la aproximación estática de Malinowski y Radcliffe-Brown y el despertar del interés antropológico por el pasado y por los procesos de cambio.[4] El «disolverse de las fronteras» no era, sin embargo, visto como un paso decisivo hacia la unificación de las dos disciplinas, sino como la caída de una barrera aduanera que consentía a los historiadores importar más fácilmente material teórico desde la antropología y proporcionar, en cambio, los «hechos históricos» de los cuales los antropólogos tenían necesidad para colocar en una perspectiva diacrónica los resultados de sus investigaciones de campo. Presentar las relaciones entre antropología e historia en términos de pura influencia de una disciplina sobre la otra significaba sí reconocer la bondad, o cuanto menos la importancia, de los productos teóricos de los antropólogos, pero al mismo tiempo relegaba a estos últimos al rol de simples «consumidores» de historia.

4. Ibíd., p. 13.

Esta no era, sin embargo, la única forma de integración concebible entre las dos disciplinas. Evans-Pritchard, como hemos visto, había repetidamente citado su libro sobre los Senussi de la Cirenaica como ejemplo de obra propiamente histórica escrita por un «antropólogo *de carrière*», y había previsto que sobre todo los antropólogos empeñados en el estudio de las llamadas «sociedades complejas» habrían, antes o después, debido seguir sus huellas y transformarse en historiadores.[5] En efecto, precisamente hacia la mitad de los años setenta, inician a ser publicados, sobre todo por parte de antropólogos «europeístas», volúmenes que asignan un espacio siempre más amplio a narraciones y análisis históricos. Uno de los más conocidos e influyentes es *The Hidden Frontier* de John Cole y Eric Wolf, un libro de 1974 basado en investigaciones de campo llevadas a cabo en varias etapas entre 1960 y 1969 en dos pueblos alpinos del alto Val di Non, en la frontera entre el Trentino y el Sud Tirol: la comunidad ladina de Tret y el adyacente asentamiento sudtirolés de San Félix.[6] El material etnográfico recolectado en el campo era presentado en las últimas 170 páginas del libro. Antes de llegar a él, el lector debía todavía recorrer cuatro amplios capítulos dedicados al proceso de formación de la identidad tirolesa desde los primeros asentamientos prehistóricos hasta el siglo XIX, a los reflejos locales de las tensiones nacionalistas de los siglos XIX y XX, al desarrollo económico del sector rural de la región del alto medioevo hasta 1970 y finalmente a la historia de

5. Véanse pp. 33-4 y pp. 166-67.

6. J.W. Cole y E.R. Wolf. *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley.* Nueva York: Academic Press, 1974.

Val di Non (que los autores designan con el antiguo nombre de Anaunia).[7] Que se trataba de algo de nuevo, de un enfoque que podía desconcertar a lectores y a colegas antropólogos, resulta claro de cuanto Cole y Wolf escriben en el capítulo introductorio:

> El lector descubrirá pronto que, aun habiendo prometido un estudio de dos comunidades, hemos colocado este estudio en el marco de una historia más general. Si querrá evitar la pesadez de este interés por el pasado, podrá saltar directamente al capítulo 6. Pensamos, sin embargo, que un cierto tipo de historia sea esencial para nuestro fin, que es el de explicar el pequeño universo montañés de la Alta Anaunia. No nos interesa una historia concebida como una monótona serie de acontecimientos, sino más bien una historia de estructuras relevantes para la Anaunia, en su desarrollarse en el tiempo y en sus relaciones recíprocas.[8]

Esta cita resume bien la situación de aquellos años. A los ojos de muchos antropólogos el interés por el pasado permanecía como de una pesadez superflua, para otros en cambio era indispensable. En las palabras de Cole y Wolf se comprende además con mucha claridad la adhesión al paradigma «annalista» de rechazo del acontecimiento en favor de la investigación de estructuras más profundas y también la convicción de haber escrito una historia cier-

7. El antiguo nombre latín de Anaunia (de otra parte todavía en uso en la literatura geográfica) es preferido por los autores para mantener una neutralidad toponímica entre el nombre neolatino de Val di Non y aquel germánico de Nonsberg.

8. Cole y Wolf, *The Hidden Frontier*, ob. cit., p. 21 [trad. it. *La frontiera nascosta.* Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1994 (2), p. 23].

tamente antropológica, en cuanto «microscópica» y selectiva, pero no sin valor para el historiador. Sin embargo, los trabajos de estos antropólogos no habían llamado la atención de historiadores como Momigliano o Stone y ni siquiera los colegas parecían concederles la oportunidad de convertirse en respetables «productores» de historia. Tomando como punto de partida precisamente la publicación del libro de Cole y Wolf y de otros dos volúmenes de orientación declaradamente histórica —todos ellos obra de antropólogos con experiencias de campo en Europa—,[9] John Davis notaba (justamente) que si bien los autores de estos libros se hubiesen aventurado en más o menos extensas investigaciones de archivo, los datos originales sacados de estas fuentes primarias tenían menor importancia de cuanto había estado, en cambio, espigado de las fuentes secundarias, en su caso sobre todo historias generales y trabajos escritos por historiadores locales. Con esto Davis no quería disminuir el valor de sus estudios sino puntualizar cuales fuesen las reales relaciones entre las dos disciplinas: «salvo que en rarísimos casos», escribía, «hoy en día se tiene el tiempo de adquirir una calificación profesional solo en una disciplina y de desarrollar solo un tipo de investigación; que hayan historiadores productivos que leen antropología, o antropólogos productivos que leen historia, se es productores en una disciplina, consumidores en la otra».[10] A su parecer, por tanto, «las perspectivas de un ma-

9. S. Silverman, *Three Bells of Civilization: The Life of an Italian Hill Town.* Nueva York: Columbia University Press, 1975; J. Schneider, y P. Schneider, *Culture and Political Economy in Western Sicily.* Nueva York: Academic Press, 1976.
10. Davis, «Social Anthropology and the Consumption of History», ob. cit., pp. 520-1.

trimonio entre las dos disciplinas, para no hablar de una plena unificación de los dos clanes», parecían remotas. Y no tanto a causa de serias incompatibilidades teóricas, sino más bien por la escasa familiaridad de los antropólogos con los métodos de investigación histórica y por vínculos profesionales y de tiempo que asignaban de hecho a historiadores y antropólogos roles muy diversos de consumidores y productores.[11]

Me ha parecido oportuno referir estas observaciones de Davis, en cuanto hacen relucir una característica importante de la antropología histórica, es decir, la existencia en algunos sectores de una innegable y difícilmente superable asimetría entre historiadores y antropólogos. La historia antigua es quizás el caso más evidente. Ya Kluckhohn, alegrándose en 1961 por la aparición de libros como *The Greeks and the Irrational* de Dodds o *The World of Odysseus* de Finley, que testimoniaban del renovado interés de los especialistas en historia antigua por la antropología, había debido reconocer que para la generación de antropólogos que se formaron a partir de los años veinte se había vuelto ya casi imposible aportar contribuciones originales a la historia antigua. Los días de Frazer y de Marett estaban ya lejanos.[12] La misma asimetría ha emergido cuando hemos examinado el estudio de la brujería europea como primer y ejemplar terreno de encuentro entre antropología e historia. La antropología ha proporcionado nuevas preguntas y útiles instrumentos, pero la colonización de este sector de la antropología histórica se debe totalmente al trabajo de historiadores como Thomas, Macfarlane y Ginzburg.

11. Ibíd., p. 536.

12. Véase Kluckhohn, *Anthropology and the Classics*, ob. cit., p. 22.

Sin embargo, hay que decir que los roles e identidades se han revelado menos rígidos de cuanto Davis hubiese previsto. Los vínculos por él señalados no han impedido a un cierto número de historiadores adquirir superiores calificaciones profesionales como antropólogos. Precisamente lo demuestra emblemáticamente la carrera de Alan Macfarlane, que después de un doctorado en historia moderna en Oxford ha estudiado antropología social en Londres, consiguiendo un segundo doctorado con una tesis basada en una investigación de campo entre los Gurung de Nepal.[13] La mayor consideración en la cual se ha tenido a la historia ha conducido además a los antropólogos a mirar con menos desconfianza a aquella «antropología de escritorio» que la antropología histórica tiende fatalmente a ser. Este diferente clima ha consentido a algún antropólogo de adquirir y consolidar la preparación especializada necesaria para aportar contribuciones significativas en campos que parecían ya prohibidos; como muestran, por ejemplo, los trabajos de Adriana Destro sobre el hebraísmo mishnaico y talmúdico, y sobre los orígenes cristianos.[14] Sin embargo, a desmentir las previsiones de Davis han sido sobre todo los muchos antropólogos que, siguiendo la estela de investigaciones como las de

13. Macfarlane ha estudiado antropología antes en la London School of Economics (obteniendo un M. Phil en 1968) y luego en la School of Oriental and African Studies. Su tesis de doctorado en antropología ha sido publicada con el título de *Resources and Population. A Study of the Gurungs of Nepal.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

14. Véanse sobre todo A. Destro, *In caso di gelosia. Antropologia del rituale di Sotah*, Bologna: Il Mulino, 1989, y el volumen escrito en colaboración con M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane.* Roma-Bari: Laterza, 1995.

Cole y Wolf, han perseverado en introducirse en los archivos locales y han producido a partir de 1980 una copiosa literatura histórico-antropológica. Como hemos anticipado en el primer capítulo,[15] estos antropólogos en su conjunto se han ganado el respeto de los historiadores profesionales y en algunos casos un pleno reconocimiento profesional. Su lograda metamorfosis ha sido de otro lado facilitada por el nacimiento en el ámbito historiográfico de nuevos campos en donde las tradicionales asimetrías casi se anulan y, en particular, del imponerse de una «historia analítica» inspirada en las ciencias sociales.

El desarrollo impetuoso de la historia analítica ha ayudado grandemente al contemporáneo desarrollo de la antropología histórica, con la cual en parte se identifica. Esta es, sin embargo, solo una de las dos almas de la antropología histórica. No faltan, en efecto, actitudes críticas hacia este modo de hacer historia y hacia el connubio entre historia y antropología que ello favorece. Es un dualismo cuyas raíces eran ya visibles en los años setenta, cuando Stone notaba que la influencia más potente sobre una historia cada vez más orientada hacia el estudio de los grupos subalternos y sus culturas era ejercitado «por la demografía y por la antropología simbólica y social». La correcta diagnosis de Stone sirve, en primer lugar, para recordarnos que los historiadores, al acercarse a problemáticas de carácter antropológico como el estudio de la familia, la brujería o la propia cultura popular, ni entonces ni luego han buscado solamente la ayuda de una disciplina principalmente «cualitativa» como la antropología, sino se han servido también

15. Véanse pp. 33-6.

de ciencias sociales «cuantitativas» como la economía y la demografía y de sus métodos de análisis estadísticos. Esta doble influencia explica muchas de las tensiones que recorren todavía el entero campo de la antropología histórica. No menos importante es notar que Stone hablaba de «antropología simbólica y social». Los trabajos de Thomas y Macfarlane sobre la brujería ofrecen la demostración más clara de la influencia de la antropología social. Sin embargo, ya en la segunda mitad de los años setenta, sobre todo en Norteamérica, era evidente un rápido crecimiento del interés de los historiadores por la antropología simbólica, que en los Estados Unidos tenía en Clifford Geertz a su indiscutido jefe. Una de las pocas cosas que los historiadores norteamericanos tenían en común, se susurraba, era que todos leían a Geertz.[16] Como las alusiones al debate entre Keith Thomas y Hildred Geertz han dejado entrever, la antropología social clásica y la antropología simbólica o interpretativa presentaban bastantes divergencias. Era una tensión diferente; esta vez interna a la antropología, pero no menos importante para mostrar la presencia de líneas evolutivas divergentes en la actual antropología histórica. Entre disciplinas cuantitativas y cualitativas, entre escuelas antropológicas dirigidas a la investigación de explicaciones y otras más orientadas hacia la investigación de interpretaciones, los contrastes ya presentes en los años setenta permanecen vivos y en cualquier caso se han finalmente radicalizado. Para orientarse en el complejo panorama de la antropología histórica es, por tanto, necesario examinar tales

16. Véase R.G. Walters, «Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians», *Social Research*, XLVII (1980), pp. 538-9.

contraposiciones más de cerca, desde los dos paradigmas historiográficos que, sobre todo en Norteamérica, se han disputado el campo en los últimos decenios.

5.2. Historia cuantitativa e historia interpretativa

En su reseña de 1977, Momigliano había observado que a partir de 1960, aun en un cuadro de progresiva internacionalización del trabajo historiográfico, se había finalmente consolidado una tendencia ya manifiesta en los años anteriores, «es decir, el predominio de la historiografía francesa y norteamericana, cuyos métodos y problemas se han cada vez más frecuentemente cruzado y, unidos o separados, han abundantemente inspirado el trabajo historiográfico de los otros países».[17] Vincular a Francia con los Estados Unidos era sobre todo la ya clara hegemonía de la historia cuantitativa. En Estados Unidos la creciente propensión a contar y a analizar estadísticamente era parte de una más amplia oscilación del péndulo, desde una historiografía del consenso a una historiografía más atenta a las dimensiones del conflicto y de la diferencia social. En los primeros dos decenios del segundo periodo de posguerra había prevalecido una historia cultural influenciada por la antropología, que había privilegiado el estudio de símbolos y valores unificantes —el *self-made man*, por ejemplo—. En el mudado clima político de los años sesenta, marcado por las reivindicaciones de las minorías afroamericanas y amerindias, de las mujeres y de las clases menos acomodadas, los historiadores nor-

17. Momigliano, «Linee per una valutazione», ob. cit., p. 597.

teamericanos habían sentido la necesidad de confiarse a los números para determinar cuales hubiesen sido realmente en el pasado los niveles de estratificación y de movilidad social y estimar la amplitud de las diferencias socioeconómicas entre los varios grupos y categorías profesionales.[18] En Francia, donde la historia «analista» era sobre todo historia de la sociedad de antiguo régimen, la cuantificación había sido vista como la *via regia* para estudiar lo que en los textos de los siglos XVII y XVIII era definido como el «pueblo menudo». Aun habiendo constituido la gran mayoría de la población, las clases inferiores habían tenido solo raramente la posibilidad de confiar la propia voz a los documentos preservados en los archivos y la mayoría de las veces, como hemos visto en el precedente capítulo, en contextos que producían severas distorsiones. Numerosas huellas de su vida material se podían en cambio encontrar en una variedad de fuentes que estaban precisamente en aquellos años revelando a los historiadores sus potencialidades, como por ejemplo los registros parroquiales o los catastros. Aun condenadas a permanecer silenciosas, había sostenido en 1963 François Furet, uno de los más destacados representantes de la escuela de los «Annales», las clases inferiores podían ser reintegradas a la historia utilizando los instrumentos analíticos ofrecidos por la demografía y por la sociología, en el signo «del número y del anonimato».[19]

A dar un impulso decisivo a la historia cuantitativa fue, en la segunda mitad de los años sesenta, la aparición de las primeras

18. Véase Berkhofer, «Clio and the Culture Concept», ob. cit., pp. 98-9.

19. F. Furet, «Pour une définition des classes inférieures à l'époque moderne», *Annales E.S.C.*, XVIII (1963), p. 459.

calculadoras electrónicas que permitían almacenar enormes cantidades de datos y someterlos rápidamente a refinados tratamientos estadísticos. Para los historiadores, desde siempre acostumbrados a trabajar en la soledad del archivo con fondos documentales relativamente pequeños o a explorar solamente superficialmente los fondos más grandes, se abrían horizontes imprevistos e ilimitados. Gracias a la computadora fue finalmente posible afrontar cuestiones que habían siempre eludido sus esfuerzos y para este fin fueron puestos en marcha colosales y costosos proyectos en donde grandes equipos de investigadores estaban ocupados por años en el levantamiento y en la inserción de datos en la computadora y en su análisis. Es el caso, para citar un solo ejemplo, del estudio de las fichas antropométricas de los conscriptos franceses dirigido por Le Roy Ladurie al cual nos hemos referido en el primer capítulo.[20] Este ejemplo demuestra que la historia cuantitativa y la computadora no se contraponen necesariamente a una historia de carácter antropológico. Al contrario, la clasificación sistemática de la documentación sobre los conscriptos quería precisamente proporcionar respuestas a una serie de preguntas solicitadas por la antropología. Advirtiendo la posibilidad de alcanzar conocimientos extendidos sobre grupos numerosos, sobre las «masas populares», estas investigaciones preferían no obstante un nivel «macroscópico», lejano del estudio de pueblos y de pequeños universos humanos en donde los antropólogos habían dado mejor prueba de sí. El nombre del autor de *Montaillou* nos recuerda también que un mismo estudioso, especialmente ecléctico como Le Roy Ladu-

20. Véase p. 30.

rie, podía arriesgarse en más niveles. En su conjunto, sin embargo, a partir de los años setenta el mundo de los historiadores se ha poblado siempre más de gigantescos proyectos, devoradores de recursos y a menudo metodológicamente y teóricamente agresivos, «auténticos tiranosaurios de nuestra época».[21]

Para tranquilizar y convertir a los colegas alarmados por la irrupción de la computadora y la estadística, los seguidores de la historia cuantitativa indicaban precisamente que el inquietante aliado electrónico no era más que un potente nuevo medio para alcanzar viejos fines y que a imponer el recurso a la cuantificación eran en muchos casos las fuentes mismas, ya sea por sus características o por sus dimensiones. Los métodos de investigación cuantitativa prestados de la econometría, de la demografía, de la estadística y de la propia informática traían, sin embargo, consigo también una epistemología que alentaba a aplicar a la historia los modelos dominantes en las ciencias físicas y en las ciencias sociales conductistas. Sobre todo los representantes de la «nueva historia económica», la variedad de historia cuantitativa quizás más representativa y ciertamente más agresiva, se proponían explícitamente «cientifizar» a la historia. Casi todos economistas de formación, estos estudiosos combinaban teoría económica y descripción estadística para elaborar complejos modelos matemáticos en los cuales, siguiendo las indicaciones de epistemólogos como Carl Hempel, los datos históricos eran interconectados en esquemas explicativos y predictivos.[22] Los elementos de «ideación» de los

21. Véase Stone, «History and the Social Sciences», ob. cit., p. 33.

22. Véase C.G. Hempel, «The Function of General Laws in History», *Journal of Philosophy*, XXXIX (1942), pp. 35-48, y su más tardío ensayo «Reasons and

cuales las tradicionales fuentes del historiador conservaban las huellas —intencionalidad, esperanza, disimulación—eran abandonados en estas construcciones teóricas, que tenían la tarea de encontrar en el pasado una «realidad» del todo independiente de las definiciones y de las percepciones de los actores y de ofrecer una vía de salida de las redes relativistas en las cuales se había enredado la historia cultural en los años cincuenta y sesenta.[23]

A diferencia de la «nueva historia económica», que ha tenido y tiene hasta hoy su bastión en los Estados Unidos, los «annalistas» franceses no han restringido el uso de métodos estadísticos al análisis de los fenómenos más obvia y legítimamente cuantificables (precios, eventos demográficos, etc.), sino que lo han extendido al estudio de fenómenos culturales o, como se había acostumbrado a decir con terminología marxista, «superestructurales». Ya en los años sesenta, *Annales* era para muchos historiadores un sinónimo de series temporales que permitían conocer (y visualizar gráficamente) variaciones de larga duración en la proporción de hombres y mujeres capaces de firmar, en el porcentaje de testamentos que contenían invocaciones a la Virgen o legados para misas en sufragio, en el número de procesos y condenas por un cierto delito y así sucesivamente. Estas cuantificaciones tenían indudable-

Covering Laws in Historical Explanation», *Philosophy and History*, S. Hook (ed.). Nueva York: Nueva York University Press 1963, pp. 143-63.

23. Véase Berkhofer, «Clio and the Culture Concept», ob. cit., p. 98. Sobre las tendencias positivistas-cuantitativas de la historiografía norteamericana permanecen útiles las observaciones de N. Gallerano, «Cercatori di tartufi contro paracadutisti: tendenze recenti della storia sociale americana», *Passato e presente*, IV (1983), pp. 183-7.

mente muchos méritos. Frecuentemente la historia tradicional se había contentado con aserciones imprecisas y volátiles precariamente basadas en evidencias puramente «literarias», o sea diarios, informes de viajes, autobiografías, además de obras literarias verdaderas como novelas y *pièces* teatrales. Sustituyendo la retórica con la medida, las nuevas fuentes y sobre todo los nuevos métodos obligaban al historiador a hacer más explícitas sus argumentaciones y consentían rechazar con seguridad tesis y generalizaciones que a la prueba de los hechos resultasen manifiestamente infundados. No se puede, sin embargo, olvidar, como notaba Stone, que si la historia tradicional había muy a menudo cedido a la retórica de las palabras, existe «también una retórica de las cifras y especialmente una retórica de los gráficos».[24] Que tablas y gráficos se hayan transformado pronto en una moda, o hasta en objetos de «culto idólatra»,[25] es innegable. Sostener una tesis apoyándose en solo datos «cualitativos» se había vuelto embarazoso, como testimonian las excusas que Keith Thomas, en la premisa a su volumen sobre la declinación de la magia en Inglaterra, siente la necesidad de dirigir al lector por no estar en grado de proporcionar «precisos datos estadísticos» sobre esta declinación.[26]

24. Stone, «History and the Social Sciences», ob. cit., p. 32.

25. De «tendencia idólatra» en J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object.* Nueva York: Columbia University Press, 1983, pp. 106-7, en su penetrante crítica del «visualismo» como prejuicio cultural e ideológico que lleva a considerar que «la visión sea 'el más noble de los sentidos' y la geometría, en cuanto conceptualización gráfico-espacial, el modo más 'exacto' para comunicar conocimiento».

26. Thomas, *Religion and the Decline of Magic,* ob. cit., p. X.

Es esta «deferencia acrítica, en el ámbito teórico, en relación con la cantidad» que Edward P. Thompson reprochaba a Thomas en una reseña-artículo que afrontaba algunos de los aspectos más delicados de la relación entre antropología e historia.[27] Los datos estadísticos que Thomas había inicialmente esperado recoger eran, en parte, similares a los utilizados por Macfarlane, el cual, como se ha visto, había construido una serie temporal que mostraba cómo los procesos de brujería celebrados en Essex habían sido netamente más numerosos en la segunda mitad del siglo XVI que en los primeros decenios del siglo XVII.[28] Cuantificaciones de este género eran legítimas y útiles, pero ciertamente no suficientes por ellas mismas para demostrar una declinación de las *creencias* en la brujería y en la magia. Análogamente, los trabajos de los *Annales* sugerían que dentro de ciertos límites era posible cuantificar la cultura y las creencias. La proporción de hombres y mujeres en grado de poner la propia firma daban un estimado de los niveles de alfabetización, variaciones en los porcentajes de testamentos que contenían legados para misas de réquiem dejaban intuir que habían habido cambios en las actitudes hacia la religión y la vida en *el más allá.* Pero las inferencias, observaba Thompson, eran siempre riesgosas, si es que no también injustificadas:

27. E.P. Thompson, «Anthropology and the Discipline of Historical Context», *Midland History,* I (1972), n. 3, pp. 41-55. Cito de p. 262 de la traducción italiana («L'antropologia e la disciplina del contesto»), aparecida en una compilación de escritos de Thompson editada por E. Grendi y aparecida con el título *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento.* Turín: Einaudi, 1981.
28. Véase p. 224.

> Si cuentas todo aquello que se puede útilmente contar, ¡amen! Sin embargo, admitido que las acciones humanas puedan ser contadas en modos siempre más precisos, es improbable que el contarlas pueda revelar siempre (o también a menudo, así, como operación aislada) su significado. También el comportamiento de grupos numerosos está constituido por comportamientos individuales, las actividades religiosas presuponen fe y experiencias, alfabetización implica educación y literatura.[29]

Para llegar al significado y a la experiencia era indispensable que las fuentes literarias no fuesen olvidadas. Una de las observaciones que Thompson hacía a Thomas y a su libro (del cual, es quizás bien precisarlo, reconocía de otra parte el extraordinario valor) era de haber usado estas fuentes en modo sorprendentemente parsimonioso y de no haber hecho alguna referencia a la crítica literaria. Con su atención al tono, al conocimiento de la coherencia interna del texto y a la importancia del lenguaje metafórico, esta disciplina era a su parecer tan indispensable para los historiadores, cuando recurrían a fuentes literarias, de cuanto lo fuese la ciencia de los números para afrontar la cantidad. «Pero hablar de esto», concluía Thompson, «no está de moda».[30]

Esta reseña del libro de Thomas está con fecha de 1972. Thompson no podía imaginar que en los decenios siguientes hablar de crítica literaria se habría vuelto muy de moda entre los historiadores así como entre los antropólogos, gracias sobre todo a dos

29. Thompson, «L'antropologia e la disciplina del contesto», ob. cit., p. 263.
30. Ibíd.

trabajos, ambos publicados solo un año más tarde: *Metahistory*, del historiador Hayden White[31] y *The Interpretation of Cultures*, del antropólogo Clifford Geertz. Thompson, uno de los más grandes historiadores marxistas de su generación, se habrá quizás asombrado de constatar que existían convergencias importantes entre sus críticas a la historia cuantitativa y las propuestas teóricas y metodológicas lanzadas por Geertz, las que hundían sus propias raíces en el bien diferente clima intelectual y político del Department of Social Relations de la Universidad de Harvard, donde Geertz se había formado como antropólogo entre 1949 y 1956 bajo la égida de Kluckhohn y Parsons, empeñados precisamente en aquellos años en reformular el concepto de cultura en términos weberianos como sistema de símbolos y valores compartidos.[32]

Es bueno subrayar que Geertz, antes de publicar *The Interpretation of Cultures* e imponerse como la más influyente voz teórica de la antropología cultural del último cuarto del siglo XX, había dado prueba de ser un asiduo y apasionado etnógrafo. Había conocido por primera vez el campo en 1952, cuando con su esposa Hildred se había instalado por dos años en la pequeña ciudad javanesa que habría hecho famosa en la literatura antropológica con el seudónimo de Modjokuto. Había regresado a Indonesia en 1957-1958 para llevar a cabo investigaciones en la isla de Bali. En los

31. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973.

32. Sobre la formación de Geertz, y sobre la influencia de Kluckhohn y Parsons, véase ahora Kuper, *Culture*, ob. cit., pp. 75-121; sobre los numerosos puntos de convergencia entre Thompson y Geertz llama la atención Gallerano, «Cercatori di tartufi», ob. cit., p. 193.

años sesenta había luego dirigido su interés hacia Marruecos, cumpliendo numerosos trabajos de campo. Estos breves datos biográficos son suficientes para aclarar que Geertz no es un estudioso «de escritorio», o un literato camuflado de antropólogo, sino un etnógrafo con una vasta experiencia de investigación de campo. Nos recuerdan además que él ha sido uno de aquellos antropólogos que en los primeros años de posguerra han estudiado sociedades «complejas» como las de Europa o, en su caso, del sudeste asiático. Eran también sociedades de historia ricamente documentada y uno de los primeros libros de Geertz, *Agricultural Involution* de 1963, puede ser considerado en efecto un trabajo de etnohistoria. El objetivo del libro era ofrecer una explicación del atraso económico y de la pobreza de Java y Bali (las dos principales islas de Indonesia interna) que no se redujese a adeudar su subdesarrollo a la «mentalidad oriental» de las poblaciones locales. Empalmándose creativamente con la tradición de estudios de antropología ecológica inaugurada por Julian Steward, Geertz introducía el concepto biológico de «ecosistema» como noción basilar para dar cuenta de las diferencias económicas y demográficas entre Sumatra y las otras islas de Indonesia externa, caracterizadas por una agricultura nómade armónicamente insertada en un ecosistema que frenaba el crecimiento de la población y la Indonesia interna, donde prevalecía un más especializado ecosistema agrario empernado en la producción intensiva de arroz. Recorriendo los más de tres siglos de dominio holandés (1619-1942), Geertz mostraba, a través de una cuidadosa reconstrucción histórica, cómo la inserción de Java y Bali en la economía mundial hubiese generado una fatal ruptura entre el sector de las plantaciones, controlado por los

holandeses y orientado hacia la exportación y un sector campesino suspendido «involutivamente» hacia una siempre mayor dependencia del cultivo de arroz, que a su vez estimulaba el crecimiento demográfico y el progresivo empobrecimiento de la población.[33]

Geertz había definido *Agricultural Involution* «como un intento de aplicar a la interpretación de la historia (económica, en este caso) algunos conceptos y descubrimientos de la antropología social [...] y de establecer una fructuosa interacción entre las ciencias biológicas, sociales e históricas».[34] Que tuviese cariño al diálogo entre antropología e historia está confirmado con todavía mayor evidencia por la publicación, dos años más tarde, de otro volumen basado en sus investigaciones en Indonesia, dedicado esta vez a Modjokuto y de orientación inequívocamente histórica desde el título: *The Social History of an Indonesian Town*.[35] Innovador y multiforme como siempre, Geertz mudaba la «escala» de su estudio y analizaba más de cerca los procesos de transformación económica y ecológica descritos en *Agricultural Involution*, siguiendo primero el desarrollo del sector rural (crecimiento de las plantaciones, relaciones con la economía campesina de subsistencia) y luego el desarrollo del sector urbano, marcado desde su nacimiento por una burocracia de grupos mercantiles y por una clase de trabajadores pobres. Los últimos capítulos eran particularmente originales y ricos de indicaciones teóricas que concernían las vicisi-

33. C. Geertz, *Agricultural Involution. The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press, 1963.

34. Ibíd., p. XVIII.

35. C. Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1965.

tudes más recientes de la historia de la ciudad. De todo lo que había acaecido durante su estadía en Modjokuto, Geertz había sido en un cierto sentido «testigo». Pero de muchos eventos obviamente él no había sido testigo ocular. Algunos le habían sido simplemente referidos, otros eran de dominio público, pero no había la certeza de que realmente hubiesen sucedido. En su calidad de historiador, Geertz debía decidir si era más correcto borrarlos, en cuanto no comprobados, o inserirlos en su narración histórica, desde el momento en que parecían significativos a los ojos de los locales.[36] Detrás de la decisión de tratarlos como hechos históricos y de privilegiar en tal modo las convicciones y las interpretaciones de los «actores» respecto de las cautelas del «observador», se divisan muchas de las ideas que años después habrían encontrado gran eco entre los historiadores. Curiosamente, tanto este libro como *Agricultural Involution*, aun permaneciendo todavía hoy entre los más logrados y estimulantes trabajos de antropología histórica y aun habiéndose abiertamente propuesto a la atención de los historiadores, fueron por estos últimos casi del todo ignorados. En cambio, en 1973, sedujo a los historiadores un libro que de historia trataba poco.

The Interpretation of Cultures era una compilación de ensayos de diferentes argumentos ya aparecidos singularmente entre 1959 y 1972. Como ha sido justamente relevado, «se puede dudar de que los historiadores lo habrían leído tan respetuosamente si no hubiese habido un capítulo introductorio escrito expresamente para el volumen. Este ensayo, «Thick Description: Toward an Interpreti-

36. Ibíd., pp. 187-8.

ve Theory of Culture», explicitaba los métodos y los asuntos que recorrían los que de otro modo habrían podido parecer artículos inteligentes, pero heterogéneos».[37] Lo que suscitó desde las primeras páginas el interés de los historiadores había sido probablemente la admisión de parte de Geertz de que el concepto de cultura, como había sido elaborado por los antropólogos a partir de Tylor para acabar en su maestro Clyde Kluckhohn, se había ya vuelto tan ecléctico y confuso de «oscurecer mucho más de cuanto revele».[38] Esta generalidad era una de las razones que después de 1960 había impulsado a los historiadores norteamericanos a abandonar el terreno de la historia cultural para emigrar hacia una historia social que prometía precisión conceptual y rigor metodológico. Muchos historiadores nutrían, sin embargo, fuertes difidencias hacia el cientificismo de la historia cuantitativa y eran reacios a cerrar definitivamente el partido con el concepto de cultura. Era un partido que *The Interpretation of Cultures* parecía en grado de reabrir. Aun no negando la existencia de una continuidad y de una deuda con la enseñanza de Kluckhohn y de Parsons, el objetivo que el volumen se proponía era hacer emerger, a través de los particulares análisis desarrollados en los varios ensayos, un concepto de cultura más restringido, más especializado y teóricamente más útil. Un concepto de cultura, esclarecía Geertz desde el principio, esencialmente semiótico: «considerando, junto a Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en tramas de significados que él mismo ha tejido», escribía, «creo que la cultura consiste en

37. Walters, «Signs of the Time», ob. cit., p. 542.

38. C. Geertz, «Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture», en *The Interpretation of Cultures*, ob. cit., p. 4 [trad. it. cit., p. 40].

estas tramas y que por ello su análisis no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significado».[39]

Esta definición del análisis de la cultura como disciplina interpretativa radicalmente diversa de las ciencias experimentales en busca de leyes recuerda de cerca las tesis sostenidas por Evans-Pritchard en la *Marett Lecture* de 1950. Las críticas de Evans-Pritchard en ese entonces se habían dirigido contra Radcliffe-Brown y su concepción de la antropología social como «ciencia natural de la sociedad».[40] Veinte años después, el blanco de Geertz era la orientación «nomotética» que en los años sesenta se había vuelto siempre más fuerte en el mundo antropológico norteamericano y que había encontrado su más vigoroso campeón en Marvin Harris.[41] No sería justo reducir las propuestas de Geertz simplemente a un retorno a Evans-Pritchard. Sin embargo, es evidente que ambos se colocan en el campo neokantiano negando que la antropología pueda perseguir los mismos fines de las ciencias físicas y usar sus métodos. Y es también cierto que a hermanar a Radcliffe-Brown con Harris y los otros sostenedores de una antropología nomotética, así como el ala más «dura» de la historia cuantitativa, es la tendencia a privilegiar el punto de vista (y el bagaje de cono-

39. Ibíd., p. 5 [trad. it. (ligeramente modificada), p. 41].

40. Véanse pp. 130-3.

41. El manifiesto del «renacimiento nomotético», y en particular el así llamado «materialismo cultural», es el citado volumen de Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, aparecido en 1968. La más articulada respuesta de Harris a las tesis de Geertz se encuentra en su *Cultural Materialism*. Nueva York: Random House, 1979, pp. 281-6.

cimientos técnicos) del observador respecto a aquel del actor, a dar más crédito al antropólogo (o al historiador) que al indígena. Geertz regresaba por tanto a cuestiones epistemológicas fundamentales. Pero si su ensayo introductivo se hubiese limitado a ser una peroración, o una pura discusión teórica, su eficacia habría sido mucho menor. En cambio, Geertz es consciente de la necesidad de demostrar la utilidad operativa de su definición de cultura, esclareciendo antes que nada qué es la etnografía, o mejor, qué significa «hacer etnografía». Según la imagen manualística común, hacer etnografía significa escoger unos informantes, reconstruir genealogías, censar las familias y establecer los límites de sus propiedades, tener un diario de campo. Pero estas son solamente técnicas y procedimientos consolidados por el uso. Como forma de conocimiento, hacer etnografía quiere decir para Geertz aventurarse en lo que él define como una *thick description*, una descripción «espesa», «densa», «profunda».

Para hacer comprender qué entiende por «descripción espesa», una expresión acuñada por el filósofo inglés Gilbert Ryle, Geertz retoma un ejemplo usado originariamente por Ryle e invita a sus lectores a considerar dos muchachos que contraen rápidamente el párpado del ojo derecho. Para uno, se trata de un tic involuntario, para el otro de una señal de entendimiento. En una observación puramente «fenoménica» los dos movimientos resultan idénticos e indistinguibles. Una paciente y atenta observación «etnográfica» consentirá distinguir claramente entre el movimiento involuntario del primer muchacho y el guiño del segundo, el cual está comunicando «a) deliberadamente, b) con alguien en particular, c) para transmitir un particular mensaje, d) según un código

socialmente establecido y e) sin que el resto de los presentes lo sepa». Estará además en grado de distinguir estos dos movimientos de los párpados de aquel de un tercer muchacho que, para divertir maliciosamente a sus amigos, hace la parodia del guiño del ojo del primer joven.[42] El análisis de Ryle y de Geertz es naturalmente mucho más complejo y mucho más complejos y fascinantes son sobre todo los ejemplos etnográficos de «descripción espesa» que Geertz, con consumada habilidad estilística, ofrece en su libro. Con justicia es famoso el capítulo conclusivo, «Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight», un ensayo en el cual Geertz, partiendo de una desventura sucedida mientras con su esposa estaba observando una pelea de gallos poco después de su llegada a Bali, muestra cómo un pequeño accidente o un oscuro episodio pueden revelar la existencia de enigmáticos códigos públicos de descifrar y de una multiplicidad de estructuras conceptuales, a menudo sobrepuestas o anudadas la una con la otra, que ofrecen la posibilidad de reconstruir las «tramas de significado» con las cuales está hecha la cultura de la población en la cual el etnógrafo, «intruso profesional» se ha establecido. El ejemplo de los tres muchachos es de todos modos suficiente para dar al menos una idea de qué entienden Ryle y Geertz por «descripción profunda» y las razones por las cuales esta noción ha conquistado a muchos historiadores.

Uno de los problemas que más incomodan al historiador cuantitativo es el de la homogeneidad de los datos. Para que un método de análisis estadístico, necesario para verificar la existencia de

42. Geertz, «Thick Description», ob. cit., p. 6 [trad. it. cit., pp. 42-43].

continuidades o variaciones en el tiempo, pueda ser correctamente aplicado es indispensable que se confronte el similar con el similar. Las clasificaciones profesionales en los censos, los nombres de las enfermedades en la documentación médica, los modos y los tiempos del registro de nacimientos, muertes y matrimonios, todos han sufrido transformaciones durante el transcurso de los siglos. Efectuada la recolección del material, la fase sucesiva de una investigación histórico-cuantitativa consiste típicamente en un proceso de homogenización de los datos, o como también generalmente se dice, de las «observaciones». Si ya es delicado el hecho de traducir en cifras los fenómenos de carácter demográfico o económico, este proceso se vuelve obviamente mucho más difícil cuando se trata de cuantificar la cultura, por ejemplo, a través de la construcción y el análisis de series temporales de testamentos. El riesgo de deberse contentar con una *thin description*, superficial y simplificada; o peor aun, considerar que en su objetividad fenoménica, esta sea la única forma de descripción científicamente aceptable. Poniendo en evidencia este riesgo, la noción de *thick description* proporcionaba a los adversarios de la historia cuantitativa una afilada arma epistemológica. Pero más que una teoría, la aplicación etnográfica de esta noción ofrecía a los historiadores no cuantitativos una estrategia de investigación, una técnica de oponer a la cuantificación.[43]

Geertz había asegurado a los historiadores que para hacer etnografía y llegar a una «descripción gruesa» no era esencial ir al

43. Véase Walters, «Signs of Time», ob. cit., p. 551 y Gallerano, «Cercatori di tartufi», ob. cit., p. 193.

campo. La antropología era, en efecto, una disciplina mucho menos «observadora» de cuanto normalmente se solía considerar, asimilable más bien a la crítica literaria. «Hacer etnografía es como buscar leer (en el sentido de 'construir una lectura de') un manuscrito: extranjero, descolorido, lleno de elipsis, de incongruencias, de enmendaduras sospechosas y de comentarios tendenciosos».[44] Cierto, advertía Geertz, la cultura no es un texto escrito en convencionales caracteres alfabéticos, más bien de fugaces ejemplos de comportamiento modelado por códigos públicos. Pero el análisis de las formas culturales permanecía igualmente análogo «a la operación de penetrar un texto literario».[45] También contribuía a tranquilizar a los historiadores el hecho de que en su ensayo introductorio Geertz había usado, como primera ilustración particularizada de *thick description*, el análisis de lo que un informante marroquí le había referido en 1968 acerca de un caso de robo de ovejas y de matanzas que se remontan a 1912: un texto «histórico», por tanto, más que el relato de un evento directamente observado por el etnógrafo. Contra la invasión de los gigantescos proyectos de investigación de los historiadores cuantitativos, Geertz indicaba un camino diferente recordando que una característica distintiva de la etnografía es su carácter «microscópico».[46] Esto no significaba que el etnógrafo estuviese condenado a ocuparse de cuestiones de poca importancia. «El lugar de la investigación», subrayaba Geertz, «no es el objeto de la investigación. Los antropólogos no

44. C. Geertz, «Thick Description», ob. cit., p. 10 [trad. it. cit., p. 47].
45. C. Geertz, «Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight», en *The Interpretation of Cultures*, ob. cit., p. 448 [trad. it., p. 444].
46. C. Geertz, «Thick Description», ob. cit., p. 21 [trad. it., p. 59].

estudian los pueblos... estudian *en los* pueblos».[47] Como hemos visto, Geertz no había tenido temor de medirse con la macrohistoria, pero ya en *Agriculture Involution* se había propuesto demostrar la utilidad de «intuiciones derivadas del análisis microsociológico para la comprensión de problemas macrosociológicos».[48] Ahora precisaba que el antropólogo se acerca a estos grandes problemas procediendo «de conocimientos muy extensos de acontecimientos extremadamente pequeños».[49]

The Interpretation of Cultures ha ejercitado su propia influencia en el trabajo de los historiadores con mucha mayor rapidez en los Estados Unidos que en los otros países. En 1983 Nicola Gallerano notaba, por ejemplo, que entre los historiadores italianos el nombre de Geertz era todavía «casi desconocido».[50] De otra parte, ya por entonces los historiadores norteamericanos constituían la comunidad académica nacional de lejos más numerosa y dinámica, y en su interior, señalaba todavía Gallerano, el paradigma cuantitativo estaba decididamente amenazado por un paradigma «interpretativo» que dejaba presagiar un inminente pasaje «de una aproximación modelada en las ciencias experimentales a una aproximación interpretativa; de la búsqueda de la 'verdad' a la búsqueda del 'significado'; de una descripción 'sistemática' a una descripción 'gruesa'».[51] Hay que decir que, en los quince años que han seguido, esta transición no se ha realizado plenamente; aun es in-

47. Ibíd., p. 22 [trad. it., p. 61].
48. C. Geertz, *Agricultural Involution* cit., p. XVIII.
49. C. Geertz,«Thick Description», ob. cit., p. 21 [trad. it., p. 60).
50. Gallerano, «Cercatori di tartufi», ob. cit., p. 191.
51. Ibíd., p. 192.

dudable que la onda geertziana haya contribuido a debilitar la historia cuantitativa, la cual, después de haber alcanzado una acmé alrededor de 1985, ha conocido un sensible reflujo.[52] Lo que urge subrayar es que, precisamente en la primera mitad de los años ochenta, la historia interpretativa ha producido sus clásicos. En los Estados Unidos, el clásico por excelencia continúa siendo probablemente *The Transformation of Virginia, 1740-1790*, un libro de 1982 en el cual Rhys Isaac, uno de los estimadores de primera hora de Geertz, enunciaba con la máxima claridad las finalidades interpretativas de la *ethnographic history*. Su libro no pretendía «haber descubierto nuevos hechos o nuevas fuentes».[53] La novedad estaba en el uso de estrategias comunicativas iconoclastas, consideradas más idóneas para ofrecer una «presentación persuasiva de las experiencias de actores del pasado».[54] Fuera de los Estados Unidos, sin embargo, el trabajo más conocido es la «descripción densa» que Robert Darnton, un estudioso norteamericano de historia francesa, colega de Geertz en Princeton, ha ofrecido de un extraño episodio sucedido en la Francia de las Luces, una masacre de gatos que se consumó poco antes de 1740 en la parisina calle de Saint-Séverin.[55]

52. Véase J.F. Reynolds,«Do Historians Count Anymore? The Status of Quantitative Methods in History, 1975-1995», *Historical Methods*, XXXI (1998), p. 146.
53. R. Isaac, *The Transformation of Virginia*, 1740-1790. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1982, p. 5.
54. Ibíd., p. 357.
55. R. Darnton, «Workers Revolt: The Great Cat Massacre of the Rue Saint-Séverin», en Id., *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. Nueva York: Basic Books, 1984.

El ensayo de Darnton es un análisis «en profundidad» de algunas páginas de un libro de memorias escrito en 1762 por un cierto Nicolas Contat, tipógrafo parisino. Estas páginas cuentan cómo, para vengarse del patrón que trataba mejor a sus gatos que a sus obreros, los aprendices y los jornaleros de la imprenta en donde Contat trabajaba hacia fines de los años treinta decidieron matar a todos los gatos del vecindario, comenzando por la predilecta gata gris de la esposa del patrón. Después de haber masacrado a los gatos, los obreros hicieron el montaje de un proceso burlesco contra los gatos muertos, los declararon culpables y los ahorcaron en improvisadas horcas. Y esto había sido, dice Contat, el hecho más divertido jamás sucedido en la imprenta. Estudioso entre los más reconocidos de la historia de la prensa en Europa, Darnton no tiene dificultad en colocar este caso dentro del clima de tensión y resentimiento que caracterizaba en aquellos años a una industria tipográfica en donde el obrero tenía menores oportunidades de volverse maestro tipógrafo. La masacre de los gatos de la calle Saint-Séverin había sido, sin lugar a dudas, un episodio de revuelta, un comprensible «ataque oblicuo» a los patrones. Entre los pliegues del relato Darnton descubre, sin embargo, extraños particulares y comportamientos menos comprensibles; por ejemplo, las fragorosas risas con las cuales los tipógrafos acompañan un ritual macabro —el proceso y el ahorcamiento de los gatos— que se le presenta al lector moderno como un suceso horripilante. La incapacidad de comprender esta hilaridad, o bien una broma o un proverbio que por lo demás debían estar cargados de significado para los artesanos parisinos de mitad del siglo XVIII, es la demostración evidente que entre nosotros y ellos existe una distancia. La per-

cepción de esta distancia, observa Darnton, puede ser fructífera, «ya que los antropólogos han descubierto que los mejores puntos de entrada para penetrar en una cultura diversa pueden ser aquellos en donde esta parece ser más opaca».[56] Buscar comprender las risas que habían acompañado la ejecución de los gatos puede abrirnos un camino a través de un mundo mental extranjero. En la segunda parte del ensayo no se habla más, por tanto, de obreros ni de patrones, sino de gatos. Explorando material folclórico y fuentes literarias, Darnton descubre que en ocasión de juergas y *charivari* los gatos eran frecuentemente torturados y quemados, que en muchas regiones eran mutilados para protegerse de los sortilegios, que era universal su asociación con la brujería y con la sexualidad, sobre todo femenina. En este fascinante viaje dentro de la cultura popular francesa de antiguo régimen, Darnton se deja guiar también por las sugerencias de otros antropólogos, de Lévi-Strauss a Víctor Turner y Mary Douglas, pero el verdadero inspirador es Geertz. El gato sustituye al gallo de Bali y otro pequeño episodio nos proporciona la clave para internarnos en la maraña de redes simbólicas mediante las cuales la «gente común» daba significado a su mundo.

Publicado por Darnton en 1984 junto con sus otros estudios sobre «episodios de historia cultural francesa», este ensayo ha representado un caso literario en los Estados Unidos y más que cualquier otro trabajo histórico de inspiración geertziana ha suscitado un vasto debate también en Europa.[57] Atacando en el terreno de

56. Ibíd., p. 78.

57. Además de las contribuciones aparecidas en *Quaderni storici*, citados más abajo, véanse en particular el artículo de J. Chartier, «Texts, Symbols and

la historia francesa los métodos cuantitativos de los *Annales*, el libro de Darnton llevaba, por así decir, la guerra al suelo europeo. Fruto de una estrecha colaboración con Geertz, ofrecía además una aplicación transparente, casi demostrativa, de la técnica de la *thick description* y dirigía a los historiadores una invitación explícita para buscar en los archivos episodios que, revelando zonas de «opacidad», pudiesen conducir a un pasaje secreto hacia la comprensión de una cultura lejana en el tiempo. Tales episodios habrían parecido frecuentemente como extraños y excéntricos, estadísticamente poco representativos. Pero, ¿por qué evitar lo excéntrico y privilegiar lo normal? No se puede ciertamente pensar, escribía Darnton, «de calcular el promedio de los significados y de reducir los símbolos a su mínimo común denominador».[58]

Esta exhortación de «hacer de lo exótico y de lo extraordinario el centro de la historia»[59] ha parecido a algunos no solo precipitada, sino incongruente. El consejo metodológico de enfocar la atención en lo excéntrico estaba justificado por Darnton también como

Frenchness», *Journal of Modern History*, LVII (1985), pp. 682-95, la respuesta de Darnton, «The Symbolic Element in History», *Journal of Modern History*, LVIII (1986), pp. 218-34, y las sucesivas intervenciones de D. LaCapra, «Chartier, Darnton, and the Great Symbol Massacre», *Journal of Modern History*, LX (1988), pp. 95-112, y de J. Fernández, «Historian Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights», *Journal of Modern History*, LX (1988), pp. 113-27; y además H. Mah, «Suppresing the Text: The Metaphysics of Ethnographic History in Darnton's Great Cat Massacre», *History Workshop*, XXXI (1991), pp. 1-20.

58. R. Darnton, «Introduction», en *The Great Cat Massacre*, ob. cit., p. 6.

59. C.M. Radding, «Antropologia e storia ovvero il vestito nuovo dell'imperatore», *Quaderni storici*, XIX (1984), p. 981.

un medio para no aplanar diferencias e individualidades,[60] pero no ha sido difícil para sus críticos demostrar que Darnton tiende de hecho a postular que los símbolos tengan un significado cultural fijo, compartido por todos los miembros de una sociedad y constante a lo largo de periodos de tiempo muy extensos. Más que la mentalidad de los artesanos parisinos de mitad del siglo XVIII, su análisis recrea una especie de «mentalidad primitiva» que invade el entero *Ancien Régime*.[61] Las técnicas cuantitativas, liquidadas por Darnton de un solo plumazo, han por lo menos demostrado estar en grado de señalar diferencias en el espectro social y proporcionar indicaciones cronológicas sobre la adopción y difusión de una práctica que permite esclarecer cuáles grupos o categorías la abrazaban o rechazaban.[62] A Darnton (y a Geertz) se les ha reprochado haber propuesto nuevamente, en términos de drástica incompatibilidad, la secular división entre una historiografía heredera del positivismo comtiano y la línea interpretativa que a través de Collingwood y Weber llega hasta Dilthey. «Sería una pena», ha sido sugerido, «si nosotros permaneciésemos rígidamente firmes en uno de los polos de este viejo *Methodenstreit* en vez de reconocer los límites de ambos y su sustancial complementariedad».[63] La historia cuantitativa y la historia interpretativa han nacido con el objetivo común de hacer aflorar del pasado lo que el dieciochista

60. R. Darnton, «Conclusion», en *The Great Cat Massacre*, ob. cit., p. 258.

61. Véase Chartier, «Texts, Symbols and Frenchness», ob. cit., pp. 689-90, y Mah, «Suppresing the Text», ob. cit.

62. P. Benedict, «Storia interpretativa o storia quantitativa?», *Quaderni storici*, XX (1985), pp. 263-4.

63. Ibíd., p. 266.

poeta inglés Thomas Gray había llamado «los breves y simples anales de los pobres».[64] Mostrando que estos anales son quizás breves, pero ciertamente no simples, la *thick description* es un excelente antídoto contra las rudezas de la historia cuantitativa. Reparándose en posiciones irreconciliables, los dos paradigmas rivales arriesgan, sin embargo, perder de vista la concreta experiencia de vida del pasado, «uno reduciéndola a números, el otro elevándola a literatura».[65]

Como era previsible, si de una parte el ensayo de Darnton ha facilitado la penetración de las ideas de Geertz en la historiografía europea y el consolidarse de la historia interpretativa, de la otra ha debido afrontar una decidida oposición. Un punto interesante es que esta oposición ha sido particularmente fuerte en Italia, y que las críticas quizás más duras han venido de las páginas de *Quaderni storici*, una de las revistas que mayormente han contribuido, y no solo en Italia, a la construcción de una antropología histórica.[66] Si Renato Pasta decía, en su posfacio a la traducción italiana

64. «Let not... grandeur hear with a disdainful smile/The short and simple annals of the poor»: sacado de una de las más celebres composiciones de Gray, «Elegy Written in a Country Churchyard» (1751), estos versos son citados por Stone, *The Future of History*, ob. cit., p. 21.

65. Véase Walters, «Signs of the Time», ob. cit., p. 556.

66. Sobre la importancia de *Quaderni storici* en el favorecer el crecimiento de la antropología histórica, véase Iggers, *Historiography in the Twentieth Century*, ob. cit., pp. 108-9 y 137. La revista ha obviamente hospedado también artículos de inspiración declaradamente geertziana, como por ejemplo, precisamente en los años del debate sobre Darnton, el de G. Calvi, «Una metafora degli scambi sociali: la peste fiorentina del 1630», *Quaderni storici*, XIX (1984), pp. 35-64.

del libro de Darnton, de una «provocación lograda»,[67] Giovanni Levi ponía en cambio en guardia contra los «peligros del geertzismo» y definía el del historiador norteamericano como «un modo irremediablemente 'otro' de leer la historia social» respecto al suyo y a aquel de muchos lectores de *Quaderni storici*.[68] El peligro más serio era el de perder «el sentido de lo relevante». Pequeños episodios pueden ser reveladores, pero existe el riesgo de que sean considerados importantes «porque ya conocemos el esquema total en el cual inserirlos y leerlos: la investigación no agrega nada a lo ya conocido, lo confirma débilmente y en modo superfluo», reduciéndose, en el caso del ensayo de Darnton, a explicar solo «la muerte violenta de algún gato».[69] Viniendo de uno de los exponentes de punta de la «microhistoria», estas objeciones no pueden evidentemente ser vistas como una condena del pequeño en cuanto tal. Para recordar a los adversarios de la «microhistoria» que pequeño no es sinónimo de insignificante, Levi no ha dudado en parafrasear a Geertz: «Los historiadores no estudian a los pueblos, estudian en los pueblos».[70] De otra parte, a pesar de esta coincidencia de visiones, en un punto esencial, el estilo de investigación propuesto por Darnton le parece «una nueva historia que se da cuenta de usar utensilios teóricos discutibles y obsole-

67. R. Pasta, «Una provocazione riuscita: la storia antropologica di Robert Darnton», epílogo a R. Darnton, *Il grande massacro dei gatti ed altri episodi di storia culturale francese*. Milán: Adelphi, 1988, pp. 375-99.

68. G. Levi, «I pericoli del geertzismo», *Quaderni storici*, X (1984), p. 276.

69. Ibíd.

70. G. Levi, «On Microhistory», en *New Perspectives on Historical Writing*, P. Burke (ed.). Cambridge: Polity Press, 1991, p. 96.

tos».[71] Existen por tanto, para Levi, instrumentos mejores. Son también ellos en buena parte antropológicos, pero no son proporcionados por la antropología simbólica sino más bien, como veremos en el próximo parágrafo, por la antropología social.

5.3. Estructura y estrategia

En 1980 John Davis no había concedido a los colegas antropólogos muchas esperanzas de lograr algún día aportar serias contribuciones de carácter histórico. «Los antropólogos son antropólogos, con el deber primario de llevar a cabo trabajo de campo y se necesitaría demasiado tiempo para convertirse en verdaderos historiadores de archivo».[72] Siendo ya inevitable para muchos antropólogos producir un poco de historia por ellos mismos, habría sido su deber convertir las propias incursiones en el pasado metodológicamente menos anticuadas y diletantes. Pero desgraciadamente, añadía Davis, «ellos no emulan a Sabean, Le Roy Ladurie, Laslett o Wrigley, sino más bien a los historiadores locales que han trabajado antes que la historia local se convirtiera en ampliamente profesionalizada y conociese sus revoluciones técnicas».[73] A una antropología que no podía evitar volverse por lo menos en parte histórica, Davis indicaba por lo tanto cuatro modelos. El nombre de Le Roy Ladurie, reciente autor de *Montaillou,* estaba casi descontado; e inmediatamente comprensible también era el de Sabean,

71. Levi, «I pericoli del geertzismo», ob. cit., p. 275.
72. Davis, «Social Anthropology and the Consumption of History», ob. cit., p. 535.
73. Ibíd.

que había publicado desde hacía poco trabajos de orientación antropológica sobre familia y propiedad en Europa preindustrial.[74] Pero ¿por qué indicar también dos demógrafos históricos como Laslett y Wrigley? En realidad había razones, quizás también más de cuantas Davis pudiese en ese entonces sospechar, y comprenderlas nos es de ayuda para explicar la desconfianza de Levi hacia el «geertzismo» y, más en general, para entender mejor algunas distinciones fundamentales en el campo de la actual antropología histórica.

Peter Laslett se había inicialmente construido una reputación como estudioso del pensamiento político inglés del siglo XVII, ocupándose en particular de Locke y de su adversario Robert Filmer, teórico y apologista de una visión patriarcal de las relaciones sociales. Estos estudios habían dirigido su atención hacia la familia inglesa preindustrial y sus relaciones con las otras instituciones sociales, y lo habían impulsado a dictar en Cambridge, paralelamente al curso de teoría política, un curso sobre la historia de la estructura social basado fundamentalmente en la tratadística política, pero también en fuentes literarias y jurídicas. En 1959, casi casualmente, Laslett se encontró entre manos dos listas de los habitantes de Clayworth, un pueblo del Nottinghamshire, redactadas en 1676 y en 1688. Curioso de verificar hasta qué punto este pueblo de alrededor de 400 habitantes se conformase a la imagen

74. Véase sobre todo D. Sabean, «Aspects of Kinship Behaviour and Property in Rural Western Europe before 1800», en *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, J. Goody, J. Thirsk y E.P. Thompson (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1976. Sobre los estudios antropológicos de Sabean en Cambridge, véanse pp. 21-3.

entonces dominante de la comunidad inglesa tradicional, Laslett comenzó un análisis minucioso de los dos documentos y los resultados fueron sorprendentes. Las dos listas no revelaban en efecto ningún rastro de las grandes familias patriarcales sobre las cuales Filmer había edificado su teoría política. Precisamente mientras Laslett estaba analizando las listas de Clayworth, un colega suyo más joven, Tony Wrigley, estaba ocupado en el estudio de la historia de la población de Colyton, un pueblo del Devon. También en este caso los resultados fueron de lo más inesperados. De los registros parroquiales no emergían las esposas niñas del drama isabelino, que como Julieta se casan a los catorce años, sino edades promedio para el matrimonio, que desde el siglo XVI al XIX habían constantemente oscilado entre los 25 y los 30 años. Conscientes de haber sacado a relucir datos que imponían un re-examen radical de la historia de la población y de la estructura social en la Inglaterra preindustrial, Laslett y Wrigley fundaron en 1964 el Cambridge Group for the History of Population and Social Structure, destinado a imponerse rápidamente como uno de los más dinámicos y prestigiosos centros de investigación histórico-demográfica.[75]

Diversos testimonios de esta rápida afirmación son, de una parte, el extraordinario éxito —también de ventas— de *The World We Have Lost*, un libro de 1965 en el cual Laslett presentaba los prime-

75. Sobre Laslett, Wrigley y la fundación del Cambridge Group véase más difusamente P.P. Viazzo, «Il Cambridge Group e la ricerca storica sulla famiglia», introducción a *Forme di famiglia nella storia europea*, R. Wall, J. Robin y P. Laslett (eds.). Bologna: Il Mulino, 1984 [trad. it. de *Family Forms in Historic Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983].

ros resultados de las investigaciones del Cambridge Group[76] y de la otra, la decisión de Le Roy Ladurie de titular «De Waterloo a Colyton» un artículo suyo de 1966 en el cual recorría un siglo y medio de camino historiográfico, desde la historia «*évenémentielle* y fragorosa» del siglo XIX, *l'histoire-bataille*, hasta la «resurrección silenciosa y matemática de un pasado total, como se encarna hoy en la demografía histórica».[77] Historiadores «matemáticos» (para incomodidad de Laslett que era de formación filosófico-literaria), los dos fundadores del Cambridge Group son justamente clasificados entre los exponentes de la historia cuantitativa,[78] y al igual que sus colegas norteamericanos o franceses han dirigido proyectos de investigación de grandes dimensiones, primero entre todos la monumental reconstrucción de la historia de la población inglesa desde el siglo XVI al XIX, hecha posible por la clasificación de más de 400 archivos parroquiales realizada por una verdadera armada de historiadores locales.[79] A primera vista, por tanto, Laslett y Wrigley no parecerían tener mucho que ofrecer a la «caja de herramientas» del antropólogo. Pero es una impresión que debe ser inmediatamente corregida, y por más razones.

Antes que nada hay que resaltar que Laslett y Wrigley han estado entre los primeros en ocuparse de algunas áreas que, como

76. P. Laslett, *The World We Have Lost*. Londres: Methuen, 1965.

77. «De Waterloo à Colyton: histoire, démographie et sociétés», en Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, ob. cit., p. 301.

78. Véase A. Green y K. Troup, «Quantitative History», en *The Houses of History*, ob. cit., p. 147.

79. E.A. Wrigley y R.S. Schofield. *The Population History of England, 1541-1871*. Londres: Arnold, 1981.

había relevado Evans-Pritchard en su conferencia de 1961, eran centrales para la antropología, pero «ampliamente descuidadas por los historiadores».[80] «¿Existe alguna historia del matrimonio, de la familia o de la parentela en Inglaterra?», se había preguntado en aquella ocasión Evans-Pritchard.[81] *The World We Have Lost* proporcionaba en 1965 una primera respuesta y sobre todo daba una contribución decisiva al nacimiento de un nuevo campo de investigación, la historia de la familia. No menos importante es recordar que los grandes proyectos de investigación y las ambiciosas teorías a las cuales está asociado el nombre del Cambridge Group se originaron a partir de pequeñas iniciativas. Las tan debatidas tesis revisionistas de Laslett, que han puesto en discusión el dogma «macrosociológico» de una evolución desde familias patriarcales numerosas y complejas en dirección de grupos domésticos siempre más pequeños y estructuralmente simples, han recibido su empuje inicial del examen de dos censos de una comunidad de 400 habitantes. Análogamente, los fundamentales trabajos de Wrigley sobre las relaciones entre crecimiento demográfico y revolución industrial hunden sus raíces en sus análisis de los registros parroquiales de un pueblo del Devon. La esencialidad de aquellos que él llama explícitamente «estudios microhistóricos» no ha sido jamás renegada. «La adecuada comprensión del funcionamiento del mercado matrimonial en una comunidad singular» no es menos útil que los «más vastos y sofisticados análisis de series tempora-

80. Evans-Pritchard, «Anthropology and History», ob. cit., p. 59 [trad. it. cit., p. 185].
81. Ibíd.

les de datos económicos y demográficos en el ámbito nacional».[82] Para distinguir una investigación histórica significativa de una carente de importancia —ha escrito todavía Wrigley, retomando las enseñanzas de su maestro Michael Postan—, «no son las dimensiones de la unidad estudiada, sino los fines que se propone y los métodos que usa». No hay por tanto razón «para que trabajar a escala de una parroquia deba ser menos importante que trabajar a escala del estado-nación».[83]

Documentos similares a los utilizados por Laslett en su estudio sobre Clayworth sobreviven casi por todas partes en Europa y no faltan en muchos países no europeos, desde América Latina al Japón. Sin embargo, son sobre todo numerosos en los países de la Europa católica, donde a partir de 1614 los párrocos han sido puestos a redactar anualmente listados nominativos de sus parroquianos para controlar el cumplimiento de la obligación de la comunión pascual. Algunas veces estos censos eclesiásticos, conocidos como *status animarum* o «estados de las almas», son poco más que simples sucesiones de nombres, pero regularmente respetan la directiva papal de reagrupar a los habitantes basándose en el criterio de la co-residencia.[84] Si bien en muchos casos estos documentos se han perdido o hasta no han sido redactados por párrocos

82. E.A. Wrigley, *The Local and the General in Population History* [The Sixteenth Harte Lecture]. Exeter: The University of Exeter, 1985, p. 8.
83. Ibíd., p. 1. Véase Postan, «The Historical Method in Social Science», ob. cit., p. 32.
84. La *Forma decribendi statum animarum* del *Rituale Romanum* (1614) prescribía que cada familia fuese puesta en listas separadamente y que fuesen indicados nombre, apellido y edad no solo de los miembros del grupo doméstico vincu-

negligentes, en general, un antropólogo que lleve a cabo una investigación en un pueblo europeo tiene óptimas probabilidades de encontrar, en el archivo parroquial o comunal, una serie de estados de las almas o fuentes casi equivalentes. Inicialmente los antropólogos habían prestado poca atención a estas listas de habitantes, cuyas potencialidades habían sido de otra parte largamente ignoradas por los propios demógrafos. Hacia la mitad de los años setenta, sin embargo, el número de los antropólogos dispuestos a dedicar un poco, o mucho, de su tiempo a estudiarlas creció notablemente. Una de las primeras cosas que se aconseja hacer al antropólogo apenas llegado al campo es un censo de los grupos domésticos. Ahora estos antiguos listados consentían realizar una operación análoga yendo hacia atrás en la historia del pueblo. También los más enjutos listados permitían descubrir si las familias de un tiempo hubiesen sido verdaderamente más grandes y complejas, una cuestión de bastante importancia para quien estaba estudiando comunidades rurales en vía de rápida modernización. Si luego el antropólogo era tan afortunado de toparse con listas nominativas particularmente ricas de informaciones —no solo las edades, sino también las profesiones, o el número de casas y animales poseídos—, entonces se volvía posible explorar con rapidez y precisión muchos aspectos de la estructura social del pueblo en el pasado.

Alrededor de 1980 los antropólogos que «emulaban a Laslett», criticándole frecuentemente tesis y métodos, eran ya muchos más

lados por lazos de parentesco, sino también de eventuales otros co-residentes: «Familia quaeque distincte in libro notetur... scribantur nomen, cognomen, aetas singulorum, qui ex familia sunt, vel tamquam advenae in ea vivunt».

de cuantos Davis pensase, también si los resultados de sus investigaciones habían sido solo en pequeña parte publicados. Para alentar a los antropólogos a trabajar seriamente en estos documentos, había contribuido en gran medida el hecho de que la historia de la familia era, más que una nueva disciplina, un punto dinámico de encuentro interdisciplinario. Los estudiosos de formación propiamente histórica tenían un control más seguro de una documentación más variada, los de formación demográfica o económica una mayor formación técnica, pero los antropólogos no eran discriminados. Su iniciación archivística estaba favorecida por el hecho que el *status animarum* y otros censos similares locales son fuentes enjutas y claras, aun con insidias, y que los métodos a dominar para proporcionar análisis aceptablemente correctos son relativamente simples. Además, como en todos los otros sectores de la historia cuantitativa, la presentación de los datos seguía un estilo «analítico» modelado sobre el de las ciencias sociales y lejana de aquel «narrativo» de la historia tradicional. Finalmente, los antropólogos gozaban del prestigio de representar a la disciplina que primero y más que toda otra se había ocupado de la familia y la parentela. Todos estos factores explican el fuerte aumento de estudios antropológicos sobre familia y parentela centrados en el análisis de fuentes histórico-demográficas. Hojeando varios años del *Journal of Family History*, desde hace más de veinte años la más importante revista del sector, se descubre que a menudo los artículos escritos por antropólogos son más numerosos que los realizados por historiadores o demógrafos.

También más difundidos que los estados de las almas son los registros parroquiales (y, más recientemente, comunales) de na-

cimientos, matrimonios y defunciones, frecuentemente ordenados en series ininterrumpidas que parten desde el siglo XVI o XVII. Una explotación adecuada de estas fuentes requiere, sin embargo, todavía más que conocimientos demográficos avanzados, una conspicua inversión de tiempo. Para utilizarlas al máximo es necesario recurrir al método del cual Wrigley se ha valido en su estudio sobre Colyton: la «reconstitución de las familias». Esta técnica, nacida en Francia en 1956 de la colaboración de un archivero, Michel Fleury, y de un demógrafo, Louis Henry,[85] consiste esencialmente en recoger en una sola ficha —a través de una secuencia de oportunos pasajes— todas las informaciones contenidas en los registros a propósito de una pareja casada: bautizos, entierros, matrimonio de la pareja, matrimonios de los hijos. El mérito del principal creador del método, Henry, ha sido el de intuir las potencialidades de los registros parroquiales y de comprender que construyendo una multiplicidad de historias individuales y sumando luego las experiencias de individuos singulares, era posible calcular medidas de los principales fenómenos demográficos. Nosotros podemos constatar, por ejemplo, que entre su cumpleaños número 24 y el 30, una mujer casada ha estado por cinco años expuesta a lo que los demógrafos llaman el «riesgo» de tener hijos. Si durante tal periodo la mujer ha tenido dos hijos, entonces su tasa individual de fecundidad conyugal será de 400 por mil, un valor que expresa la relación entre el número de «eventos» y el

85. M. Fleury y L. Henry, *Des registre paroisiaux à l'histoire de la population. Manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien*. París: Institut National d'Études Démographiques, 1956.

número de años de exposición al riesgo. Combinando las experiencias de fecundidad de todas las mujeres pertenecientes a un determinado conjunto (por ejemplo, la «cohorte» compuesta por todas las mujeres casadas en un particular decenio) se podrá calcular la tasa de fecundidad para las mujeres de aquella cohorte en aquella particular clase de edad.

Por cuanto los progresos tecnológicos hayan vuelto más rápidas numerosas operaciones que un tiempo debían ser realizadas a mano, la aplicación de esta técnica permanece también hoy onerosa, sobre todo en términos de tiempo. Al demógrafo, al historiador y todavía más al antropólogo ocupado en el campo se le impone por tanto una cuidadosa valorización de los costos y beneficios. En el campo antropológico, el método ha sido usado especialmente por estudiosos interesados en indagar el rol de particulares instituciones sociales en el regular las relaciones entre población y recursos. Elegantes hipótesis «ecosistémicas» han sido planteadas desde los años sesenta por antropólogos como Geertz en *Agricultural Involution* y Roy Rappaport en un clásico estudio sobre los Tsembaga, una población de las montañas de Nueva Guinea.[86] Una satisfactoria verificación de estas hipótesis requiere, sin embargo, que un sistema demográfico sea seguido con precisión en su funcionamiento por un largo periodo, idealmente dos o tres siglos.[87] Los archivos europeos ofrecen material archivístico

86. R.A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People.* New Haven-Londres: Yale University Press, 1968.

87. Véase J.W. Adamsy A.B. Kasakoff, «Ecosystems over time: the study of migration in 'long run' perspective», en *The Ecosystem Concept in Anthropology.* E.F. Moran (ed.). Boulder: Westview Press, 1984.

adecuado y el método de la reconstitución de las familias garantiza el necesario grado de precisión. Un estudio ejemplar es el llevado a cabo por Robert Netting en la comunidad de Törbel, en el cantón suizo de Valais.[88] La minuciosa reconstrucción de las dinámicas demográficas de esta comunidad desde 1650 a 1975 no solamente ha permitido a este antropólogo norteamericano poner rigurosamente a prueba los modelos propuestos por Rappaport y por sus seguidores, sino que ha abierto el camino a una profunda revisión de la imagen consolidada de la sociedad alpina del pasado, poniendo en duda el axioma según el cual los Alpes habrían estado históricamente caracterizados por una elevadísima natalidad y, consecuentemente, por un endémico desequilibrio entre población y recursos aliviado únicamente por una ineluctable emigración.[89] Para la antropología ecológica, la reconstitución de las familias es una inversión que puede rendir valiosos dividendos. Pero este método tan exquisitamente demográfico, ¿puede ser de más general utilidad para la antropología histórica?

Sometiendo el nombre de Wrigley a la atención de los antropólogos intencionados en convertirse en «productores» de historia, Davis consideraba evidentemente que sí servía; pero precisaba que el método parecía prometedor sobre todo porque era posible entenderlo más allá de la esfera demográfica, utilizando

88. R.M. Netting, *Balancing on an Alp. Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

89. Sobre estos puntos véase P.P. Viazzo, *Upland Communities, Environment, Population and Social Structure in the Alps since the Sixteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989 (ed. it. riv. *Comunità alpine,* Bologna: Il Mulino, 1990].

procedimientos análogos a los indicados por Henry para vincular las informaciones deducidas de los registros parroquiales con aquellas relativas a los mismos individuos, que podían ser encontradas en otros documentos.[90] Como hemos visto en el capítulo anterior, un esfuerzo todavía embrional de alcanzar lo que hoy se suele llamar «reconstitución total» había sido cumplido por Alan Macfarlane durante el curso de sus investigaciones sobre la brujería.[91] Siguiendo más de cerca el modelo ofrecido por la reconstitución de las familias, el propio Macfarlane había luego ulteriormente sistematizado y afinado las técnicas de *record-linkage* y había sido un trabajo suyo de 1977 el que hizo titubear a los ojos de Davis las potencialidades del nuevo método.[92] De otro lado, la necesidad de embocar el camino de la «reconstitución total» era sentida en más partes. Procedimientos muy similares fueron ensayados en aquellos años por Hans Medick y David Sabean en Gotinga, mientras en Italia eran recomendados por Ginzburg y Carlo Poni en un breve ensayo de 1979 que constituye quizás el más conocido e influyente manifiesto programático del movimiento microhistórico.[93]

90. Davis, «Social Anthropology and the Consumption of History», ob. cit., p. 535.
91. Véanse pp. 220-26.
92. A. Macfarlane, *Reconstructing Historical Communities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
93. C. Ginzburg y C. Poni, «Il nome e il come: scambio ineguale e mercato storiografico». *Quaderni storici*, XVI (1979), pp. 181-90. Este artículo ha ejercido una rápida y considerable influencia en Francia y en Alemania, donde ha aparecido con títulos más explícitamente programáticos: «La micro-histoire», en *Le Débat*, XVII (1979), pp. 133-6 y «Was ist Mikrogeschichte?», en *Geschichtswerkstatt*, VI (1985), pp. 48-52.

En este artículo, Ginzburg y Poni observaban que la convergencia entre antropología e historia encontraba un difícil obstáculo en la diversidad de la documentación utilizada por las dos disciplinas. A diferencia del antropólogo, que podía reconstruir a través de su trabajo de campo la red de relaciones sociales, el historiador se enfrentaba con la unilateralidad de los fondos archivísticos. «Los estados de las almas nos presentan a los individuos en cuanto nacidos y muertos, padres e hijos; los catastros, en cuanto propietarios o usufructuarios; los actos criminales, en cuanto actores o testimonios de un proceso».[94] A esta fragmentación no escapaban ni siquiera fuentes ricas de informaciones como los procesos inquisitoriales que, por lo demás, son «lo de cuanto más cerca tenemos de la encuesta en el campo de un moderno antropólogo».[95] Eran observaciones que volvían a proponer un problema sobre el cual había insistido veinte años antes Bernard Cohn, el cual, recordando una experiencia de investigación histórica en documentos judiciales indios, decía haberse sentido en dificultad por el hecho de no conocer a las personas de las cuales se estaba ocupando, sino por lo referido por el documento. «Simples cuestiones relativas a los contendientes, a los abogados, al juez y a los testigos, y a sus relaciones formales e informales, habrían podido encontrar respuesta solo si los mismos individuos hubiesen aparecido en otros casos, o hubiese estado disponible otro material que proporcionase informaciones sobre ellos». Eran cuestiones que habrían sido fácilmente resueltas en el campo, pero que parecían

94. Ginzburg y Poni, «Il nome e il come», ob. cit., pp. 184-5.
95. Ibíd., p. 185.

irresolubles en el archivo.[96] Mientras para Cohn el obstáculo le había parecido insuperable, Ginzburg y Poni consideraban, en cambio, que existía una solución y, precisamente, la reconstitución de las familias sugería un método que, a la par de Davis, consideraban extensible «bastante más allá de las fuentes estrechamente demográficas».[97] En un parágrafo que conviene releer completamente, ellos notaban que:

> [...] si el ámbito de la investigación está suficientemente circunscrito, las singulares series documentales pueden sobreponerse en el tiempo y en el espacio en modo tal de permitirnos encontrar al mismo individuo o grupos de individuos en contextos sociales diversos. El hilo de Ariadna que guía al investigador en el laberinto archivístico es lo que distingue a un individuo de otro en todas las sociedades conocidas por nosotros: el nombre.[98]

Esta cita nos ayuda a esclarecer algunos puntos importantes. Cuando se habla de historia cuantitativa se tiende demasiado frecuentemente a descuidar la crucial diferencia entre métodos «agregativos» y métodos «nominativos». Si se utilizan técnicas agregativas, los datos son recogidos sin seguir el «hilo de Ariadna» representado por el nombre. Un ejemplo proporcionado por la demografía histórica es la rápida clasificación de un registro parroquial para contar el número de los nacimientos, de las muertes y de los matrimonios en un cierto periodo. La reconstitución de

96. Cohn, «An Anthropologist among the Historians», ob. cit., p. 7.
97. Ginzburg y Poni, «Il nome e il come», ob. cit., p. 185.
98. Ibíd.

las familias impone, en cambio, tomar nota cuidadosamente de todos los nombres, así de permitir, por ejemplo, calcular la edad de una mujer al momento del matrimonio o al primer parto combinando su fecha de nacimiento con la fecha del matrimonio o con la fecha del nacimiento del primer hijo. Además de diferentes, los dos métodos también son asimétricos. Mientras los datos nominativos pueden ser reagrupados y transformados en datos agregados, no vale lo inverso. Luego, es evidente que mientras los métodos agregativos se prestan solamente a la recolección de datos cuantitativos, un método nominativo como el delineado por Ginzburg y Poni consiente reunir alrededor del nombre de un individuo informaciones ya sea cuantitativas como cualitativas. Es un procedimiento que recuerda aquel de la prosopografía, el método elaborado entre las dos guerras mundiales sobre todo por los historiadores de la antigüedad para construir medallones biográficos de individuos singulares.[99] Sin embargo, los estudios prosopográficos se concentraban inevitablemente en individuos que pertenecían a las elites, los únicos en haber dejado sus propios nombres en las fuentes epigráficas o literarias del mundo clásico. La documentación es aquí diversa, requiere técnicas hechas a propósito y sobre todo conduce a una «prosopografía del bajo» que demuestra como la reintegración de las «clases inferiores» en la historia —contrariamente a cuanto había sugerido Furet— no sea condenada en lo sucesivo al signo del número y del anonimato.

99. Sobre las técnicas prosopográficas (del griego *prosōpon* «persona») y sobre su evolución en los primeros decenios del segundo periodo de posguerra, debido sobre todo a la influencia de la sociología, véase L. Stone, «Prosopography», en *Daedalus*, C (1971), pp. 46-79.

Para que estos métodos de reconstitución nominativa puedan ser aplicados con éxito es, sin embargo, necesario que el ámbito de la investigación sea «suficientemente circunscrito». Se impone, en otras palabras, aquella reducción de escala que es uno de los rasgos distintivos de la microhistoria. Sus exponentes han subrayado más de una vez que la elección de reducir la escala de observación tiene finalidades experimentales. «El principio unificador de toda la investigación microhistórica es la convicción de que la observación microscópica pueda revelar factores que con anterioridad han escapado a la atención»,[100] algo similar al agrandamiento de una fotografía hasta el punto en el cual un detalle antes imperceptible pone al historiador en la pista de una lectura diferente de todo el conjunto.[101] Ha sido con razón remarcado que desde un punto de vista teórico no es tanto la reducción, cuanto la variación de la escala a ser importante.[102] Sin embargo, también en este caso existe una asimetría de carácter metodológico. Nada prohíbe aumentar a escalas más grandes para buscar factores que eluden a una observación demasiado cercana, pero una «reconstitución total» nominativa es posible solamente en el ámbito microscópico. Es bastante importante notar que en la elección realizada sobre todo por la microhistoria italiana hay que leer también, como ha recordado Edoardo Grendi, «la propuesta, innovadora, de una opción radical por la escala de observación que se consi-

100. Levi, «On Microhistory», ob. cit., p. 97.

101. Véase J. Revel, «Microanalisi e costruzione del sociale». *Quaderni storici*, XXIX (1994), p. 572.

102. Ibíd., pp. 571-2

deraba más que toda otra congrua para hacer fructificar analógicamente, en el trabajo histórico, la lección de la antropología social».[103]

La antropología que Grendi consideraba particularmente fecunda para el historiador era hija del trabajo teórico iniciado por Firth alrededor de 1950 para superar una noción de estructura social que se presentaba estática y reductiva. Criticando esta noción, que llevaba a privilegiar el estudio de los grupos que mantienen un elevado grado de permanencia «independientemente del contenido específico de individuos», Firth había en cambio sostenido la oportunidad de concentrar la atención en los individuos y en sus elecciones, acumulativamente capaces de modificar la propia estructura social.[104] Sobre su horma, Fredrik Barth, F.G. Bailey y Jeremy Boissevain habían edificado, en oposición al paradigma «estructuralista», un paradigma «individualista» que tenía como propio fundamento un *homo strategicus* el cual, en vez de aceptar pasivamente cuanto le era impuesto por las normas sociales, las hace suyas cuando estas juegan a su favor y busca en cambio sustraerse a su mordisco cuando lo dañan. Mientras Radcliffe-Brown había entendido las relaciones sociales como manojos de derechos y deberes que definen normativamente el comportamiento de los individuos, los nuevos modelos las concebían en términos de costos y beneficios, como transacciones que el actor busca concluir para su propia ventaja.[105] Si desde un punto de vista teórico estos

103. E. Grendi, «Ripensare la microstoria?». *Quaderni storici*, XXIX (1994), p. 540.
104. Véanse pp. 126-7.
105. Véase F. Barth, F. *Models of Social Organization*. Londres: Royal Anthropological Institute, 1966.

modelos prescribían el análisis del retículo de relaciones sociales en las cuales un individuo estaba al centro, metodológicamente y técnicamente imponían al antropólogo reconstruir tales retículos. Casi un cuarto de *Friends of Friends*, el libro de Boissevain que constituye un verdadero manual de la antropología «transaccionalista» es una guía minuciosa a la reconstrucción de estos *network* personales[106] y es indudable que los microhistoriadores hayan visto en la reconstitución nominativa un instrumento análogo a estas técnicas de investigación en el campo. «Las líneas que convergen en el nombre, y que de ellas parten, componiendo una especie de tupida telaraña», escribían Ginzburg y Poni, «dan al observador la imagen gráfica del retículo de relaciones sociales en las cuales el individuo está inserto».[107]

Lo que atraía a los microhistoriadores era la demostración que los antropólogos transaccionalistas habían sabido ofrecer de la utilidad de concentrar la atención, antes que sobre la coherencia social y cultural, sobre la pluralidad de puntos de vista y objetivos, y las contradicciones y ambigüedades que hacen fluido y abierto todo sistema. «Las transformaciones se dan mediante estrategias y elecciones minutas y continuas que obran al interior de los intersticios de sistemas normativos contradictorios». Son palabras usadas por Giovanni Levi para explicar la orientación teórica de la microhistoria,[108] pero podrían haber sido escritas por Barth o por Firth. Se comprende porque Levi haya tomado resueltamente las dis-

106. Véase J. Boissevain, *Friends of Friends, Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Blackwell, 1974, pp. 97-146.

107. Ginzburg y Poni, «Il nome e il come», ob. cit., p. 186.

108. Levi, «On Microhistory», ob. cit., p. 107.

tancias ya sea de Geertz, como de historiadores geertzianos como Darnton, que buscan el significado de las peleas de gallos en Bali o de una masacre de gatos sucedida en la Francia del *Ancien Régime* al interior de un sistema cultural coherente y casi inmóvil. Se comprende también por qué críticas diversas, pero no menos duras, han sido dirigidas a Laslett, acusado de utilizar una noción de estructura, social o familiar, no menos estática y normativamente inflexible de aquella que había suscitado la reacción de Firth y de los transaccionalistas.

Para analizar y presentar las informaciones contenidas en fuentes censuales como los estados de las almas, Laslett había sugerido en 1972 clasificar a los grupos domésticos en cinco tipos: simple (o nuclear), extendido, múltiple, sin estructura, monopersonal.[109] Esta tipología ha conocido una extraordinaria fortuna y es hasta ahora usada casi universalmente. En 1972, sin embargo, el historiador norteamericano Lutz Berkner había hecho notar que era incorrecto presentar «familias nucleares», «familias extendidas» y «familias múltiples» como opciones alternativas o tipos mutuamente exclusivos, olvidando que en realidad un censo captura sincrónicamente a los grupos domésticos en momentos diversos de su ciclo de desarrollo, del cual los varios tipos pueden simplemente representar fases sucesivas.[110] A la estaticidad de la tipología de

109. Véase P. Laslett, «Introduction», en *Household and Family in Past Time*. P. Laslett y R. Wall (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1972, pp. 23-44.
110. L.K. Berkner, «The Stem Family and the Development Cycle of the Peasant Household». *American Historical Review*, LXVII (1972), pp. 398-418. Sobre el «debate Laslett-Berkner» y sus desarrollos véase Viazzo, «Il Cambridge Group», ob. cit., pp. 15-17.

Laslett se le oponía por tanto la dinamicidad de aquel concepto de «ciclo de desarrollo» que Fortes, como hemos visto, había elaborado desde 1949 para enriquecer con una dimensión propiamente temporal la noción antropológica de estructura social.[111] Gracias a la mediación de Berkner este concepto se ha convertido en una piedra angular en la metodología de la historia de la familia y ha representado un punto de encuentro importante entre historiadores y antropólogos. Entre los primeros en tener en cuenta estas objeciones y las contribuciones de Fortes estaba Levi, el cual había planteado reservas a los métodos de Laslett desde 1973.[112] La verdadera confrontación debía, sin embargo, tener lugar diez años más tarde, en ocasión de un congreso internacional sobre «Estructuras y relaciones familiares en época moderna» llevado a cabo en Trieste. En una intervención muy franca, seguida de una réplica no menos decidida de parte de Laslett, Levi ponía en discusión la legitimidad del privilegio concedido a la dimensión estructural (evocada por el título mismo del convenio) y proponía en alternativa el concepto de estrategia. El análisis tipológico permitía captar solamente los aspectos formales de la realidad familiar e inducía a ignorar las relaciones sociales, también las de parentesco, externas a las estrechas fronteras de los grupos co-residentes enumerados por fuentes que no eran cierto las únicas, ni las más útiles, para estudiar la historia de la familia. Lo que era necesario indagar era «la relación entre la familia y el contexto: las eleccio-

111. Véanse pp. 124-6.

112. Véase G. Levi, «Famiglie contadine nella Liguria del Settecento». *Miscellanea storica ligure*, V (1973), pp. 207-90.

nes de alianzas, de colaboración económica, de amistad, o la ruptura de lazos vueltos desventajosos».[113]

El contraste entre Levi y Laslett —pero se habría podido recordar aquel no menos importante entre el «estrategismo» de Pierre Bourdieu y el estructuralismo de Lévi-Strauss—[114] es emblemático de una de las tensiones teóricas que recorren la antropología histórica. Importado en ámbito histórico, el paradigma «estratégico» creado por antropólogos como Barth o Bourdieu ha proporcionado un instrumento para limitar el excesivo poder de los modelos estructuralistas, de los cuales el majestuoso edificio teórico de Braudel es el ejemplo más ilustre. En el intento de disolver la historia de los reyes y de las batallas, y de erradicar toda traza de subjetivismo, estos modelos han dado una importancia creciente a los vínculos estructurales, alcanzando así, según el parecer de antropólogos históricos como Gert Dressel, a reducir a los seres humanos a «marionetas maniobradas por circunstancias externas».[115] Naturalmente, como había amonestado Firth y ha replicado el propio Levi, «el arco de posibilidades al interior del cual puede practicarse una elección aparentemente libre es fre-

113. Cito de la crónica de aquel convenio (del cual tengo de otra parte memorias personales) redactada por L. Ferrante, «Strutture o strategie? Discussione sulla storia della famiglia». *Quaderni storici*, XIX (1984), pp. 619-20.

114. El debate ha sido iniciado por Bourdieu con la publicación de su *Esquisse d'une théorie de la pratique. Trois études d'ethnologie kabile.* Genève: Droz, 1972. Un estudio «microhistórico» influenciado por este debate antropológico es aquel de R. Merzario, *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como, secoli XVI-XVIII.* Turín: Einaudi, 1981.

115. Dressel, «Historische Anthropologie. Neue Perspektiven», ob. cit., p. 40.

cuentemente muy pequeño».[116] Un modelo estratégico no puede eximirse de evaluar cuáles fueron los márgenes de la elección, pero ciertamente ayudará al historiador a hacer emerger de su documentación lo que hoy en día se suele llamar *agency*, el «rol activo». La polémica contra una historiografía «pasivizante» invade en efecto *L'eredità immateriale*, el libro de 1985 en el cual Levi ha mostrado a la obra los principios enunciados en Trieste. Lo que con Geertz podríamos definir un «oscuro episodio» llevado a cabo en 1697 en un pequeño pueblo piamontés —el arresto de un sacerdote acusado de haber practicado exorcismo de masa— ofrece a Levi el punto de partida para reconstruir la red de relaciones interpersonales y de alianzas entre familias que recubría el pueblo, para analizar con logros inesperados los mecanismos que regulaban el mercado de la tierra y para explorar la estructura del propio estado de los Saboyas, sacando a relucir el rol de mediación entre centro y periferia desarrollado por varias figuras de notables. Es un libro rico de ideas, pero también metodológicamente ejemplar, que demuestra cómo la convincente aplicación de modelos estratégicos difícilmente puede echar de menos una amplia reconstitución nominativa que siga a sus propios actores sobre todo en las «condensaciones más densas y probables de documentos».[117]

Si en Italia la microhistoria ha cesado de ser una moda, como se había convertido en los años ochenta, para entrar «con pleno derecho en las prácticas historiográficas más vivas y analíticamente

116. Firth, *Elements of Social Organization*, ob. cit., p. 40; véase Levi, «On Microhistory», ob. cit, p. 94.
117. Levi, *L'eredità immateriale*, ob. cit., p. 44.

más ricas»,[118] en los países anglosajones, en Francia y en el mundo de lengua alemana se halla inclusive al centro de un interés creciente.[119] En efecto, solamente hoy en día es posible apreciar de lleno las potencialidades de sus métodos, gracias sobre todo a la publicación de los importantísimos y largamente esperados estudios de comunidades basados en las investigaciones realizadas en los años setenta por estudiosos como David Sabean y Hans Medick.[120] Especialmente los dos volúmenes que Sabean ha dedicado al pueblo alemán de Neckarhausen, examinando primero las relaciones familiares y de propiedad y más recientemente las relaciones de parentesco, pueden ser vistos por la antropología histórica como un triunfo de fin de siglo, una fusión perfecta entre las dos disciplinas y la demostración definitiva de la fecundidad de un método.[121] Se trata, sin embargo, de un triunfo «europeo». Es significativo para este propósito recordar el título de la compilación de ensayos que más ha contribuido a hacer conocer a la es-

118. Grendi, «Ripensare la microstoria?», ob. cit., p. 548.

119. Véase J. Schlumbohm, «Mikrogeschichte-Makrogeschichte: Zur Eröffnung einer Debatte», en *Mikrogeschichte–Makrogeschichte: komplementär oder inkommensurabel?* J. Schlumbohm (ed.). Gotinga: Wallstein Verlag, 1998, y el volumen colectivo *Jeux d'échelle. La Micro-analyse à l'expérience.* J. Revel (ed.). París: Seuil-Gallimard, 1996.

120. D.W. Sabean, *Property, Production and Family in Neckarhausen, 1700-1870.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990; MEDICK, H. *Weben und Überleben in Laichingen, 1650-1900.* Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996; D.W. Sabean, *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

121. Tiene significado que los dos volúmenes de Sabean no hayan aparecido en una colección de estudios históricos, sino en «Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology».

cuela microhistórica italiana en los países anglosajones: *Microhistory and the Lost Peoples of Europe.*[122] Este título nos recuerda cual haya sido el objetivo principal no solo de la microhistoria, sino de toda la investigación histórica de inspiración antropológica: reintegrar en la historia general a las «clases inferiores», sacar nuevamente a relucir las creencias y las prácticas de las «poblaciones subalternas», como ya indicaba Gorer en 1940. Gracias a la antropología, ha escrito Medick, los historiadores han finalmente «iniciado a dirigir su atención a los 'otros' no de las sociedades primitivas, sino de su propia historia».[123] La reducción de escala, un rasgo distintivo común a toda la antropología histórica, ha facilitado el pasaje de una historia a la otra, revelando más bien la existencia de una pluralidad de historias. Los «pueblos perdidos» de la historia europea han sido reencontrados. ¿Se puede decir lo mismo de las poblaciones no europeas, de aquellas que por mucho tiempo han sido definidas simplemente «los pueblos sin historia»?

5.4. Las historias de los otros

Como hemos visto en el tercer capítulo, el rápido crecimiento de la etnohistoria y de la historia africana en los años sesenta está ligado a la irrupción en la escena mundial de nuevos sujetos históricos: los países de África, Asia y América Latina.[124] Muchos de estos países estaban solo entonces saliendo del periodo colonial;

122. *Microhistory and the Lost Peoples of Europe. Selections from «Quaderni Storici»*, E. Muir y G. Ruggiero (eds.). Baltimore-Londres: The Johns Hopkins University Press, 1991.
123. Medick, «Missionaries in the Row Boat?», ob. cit., p. 83.
124. Véanse pp. 154-5.

otros, como los países latinoamericanos, habían conquistado su independencia ya en el siglo XIX. Los hermanaba, sin embargo, su pertenencia al Tercer Mundo, su condición de subdesarrollo. Economistas, sociólogos y politólogos desde entonces se habían adherido sin hesitación a una teoría de la modernización que atribuía el fallido o atrasado desarrollo del Tercer Mundo a factores en gran parte culturales: «tradicionalismo», «particularismo», «familismo amoral».[125] Las primeras divergencias se aprecian ya en trabajos como *Agricultural Involution* de Geertz, pero quien marcó el cambio fue sobre todo el economista neomarxista André Gunder Frank, que en la segunda mitad de los años sesenta lanzó su famosa tesis según la cual desarrollo y subdesarrollo, lejos de ser fenómenos separados, eran en realidad estrechamente interdependientes. El núcleo de esta tesis era que el capitalismo, difundiéndose en todo el mundo, había transformado las colonias en «satélites» de la economía europea y que la extracción de los recursos necesarios al desarrollo del centro había frenado y desviado el curso de la evolución socioeconómica de las áreas satélites. De esta relación de intercambio desigual y de explotación tenía origen lo que Frank definía con una fórmula afortunada, «el desarrollo del subdesarrollo».[126] La teoría del «sistema mundo» elaborada un año

125. La controversial noción de «familismo amoral» ha sido propuesta por el politólogo Edward Banfield para explicar las condiciones de atraso del sur italiano, por él asimiladas a las del Tercer Mundo. Sobre este *ethos*, que empujaría al individuo a perseguir el interés de la colectividad solo cuando este es de inmediata ventaja para la propia familia, véase E. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe: The Free Press, (Ill.) 1958, pp. 10 y 85-104.
126. Véase A.G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Nueva York: Monthly Review Press, 1967.

más tarde por Immanuel Wallerstein puede ser vista como una extensión y una articulación de las tesis de Frank. Además de algunas diferencias terminológicas («periferias» en vez de «áreas satélites»), se distinguían por un más acentuado carácter sistémico, un enfoque más abiertamente historiográfico y también por la mayor resonancia que tuvo, bastante más allá del ámbito de la sociología del desarrollo, entre historiadores y antropólogos.

La publicación en 1974 del *opus magnum* de Wallerstein, *The Modern World-System*,[127] tuvo un efecto avasallador sobre la antropología. Aun escrito por un sociólogo del subdesarrollo y no por un historiador de profesión, este libro presentaba un imponente fresco histórico de larga duración, ostentadamente braudeliano en el enfoque y estilo. Descubriendo que las áreas en las cuales habían llevado a cabo sus investigaciones no eran pequeños mundos aislados, sino constituían desde hacía siglos nudos periféricos de colosales redes de relaciones económicas, no fueron pocos los antropólogos que buscaron reinterpretar los datos recogidos en el campo a la luz de la nueva teoría y no faltó quien, más radicalmente, se preguntó si tuviese todavía sentido llevar a cabo investigaciones de campo en lejanos pueblos, omisibles «variables dependientes» en el gigantesco cuadro sistémico diseñado por Wallerstein. Precisamente la diversa perspectiva ofrecida por el trabajo de campo ha permitido hasta ahora construir una visión alternativa que ha encontrado su más global expresión en un famo-

127. I. Wallerstein, *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press, 1974.

so libro de Eric Wolf: *Europe and the People without History*.[128] Estudioso entre los más eminentes de las llamadas «sociedades campesinas», que había conocido en el campo primero en América Latina y luego en el área alpina, Wolf había quedado impresionado por la resistencia que muchas poblaciones campesinas del Tercer Mundo, primera entre todas aquella vietnamita, habían sabido oponer durante el transcurso del siglo XX a la superioridad económica y militar de las grandes potencias. Codirector de la revista *Comparative Studies in Society and History* era además uno de los antropólogos más comprometidos en el diálogo entre antropología e historia y también uno de los primeros, como hemos visto, en arriesgarse en la no fácil tarea de volverse «productor de historia». Estas habilidades y estas sensibilidades explican el carácter de un libro que, aun siendo a veces expeditamente clasificado junto a los de Frank y Wallerstein como ejemplo de «historia global», se diferencia en realidad por un aspecto crucial.[129]

Si bien Frank y Wallerstein hubiesen utilizado estudios antropológicos y se hubiesen puesto abiertamente de la parte de las poblaciones no europeas, sus esfuerzos se habían concentrado en el intento de entender las razones que habían autorizado a los centros de sojuzgar a las periferias, descuidando las reacciones de las poblaciones habitualmente estudiadas por los antropólogos y ne-

128. E.R. Wolf, *Europe and the People Without History*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1982.

129. Sobre esta diferencia, y sobre las diferencias entre la historia antropológica de Wolf y las de Geertz y Sahlins, son útiles las observaciones de W. Roseberry, *Anthropologies and Histories*. New Brunswick-Londres: Rutgers University Press, 1989, pp. 6-14 y 125-44.

gándoles un rol histórico activo. Era una historia global que permanecía eurocéntrica. En cambio, la intención de Wolf es la de volver a analizar los mismos procesos de larga duración enfocando la atención en las periferias más que en el centro, en modo de descubrir qué ha sucedido con las estructuras sociales y las culturas periféricas al resistir los empellones provenientes de Europa. Recorriendo por senderos diversos la evolución del «sistema mundo» desde sus orígenes en el siglo XV hasta la actual globalización, Wolf ha obviamente hecho un uso muy extendido de trabajos etnohistóricos, de los cuales proporciona casi una *summa.* De la revisión de una literatura vastísima no emerge, sin embargo, una historia separada y menor de pueblos exóticos y «otros», sino más bien una historia global que no parece más obra de la sola fuerza expansiva europea. Ya que los «otros» han tenido una parte activa en plasmarlo, escribe Wolf, «el proceso global puesto en movimiento por la expansión europea constituye también su historia. No existen por tanto los 'antepasados contemporáneos', pueblos sin historia, pueblos cuyas historias, para usar la expresión de Lévi-Strauss, han permanecido 'frías'».[130]

Publicado en 1982, el libro de Wolf parecía destinado a imponerse como incontrovertible marco teórico de referencia para el estudio histórico-antropológico de las poblaciones no europeas. Precisamente en aquel año, en cambio, en dos conferencias reunidas luego en su volumen *Islands of History,* Marshall Sahlins indicaba a historiadores y antropólogos un camino diferente.[131] El tema

130. Wolf, *Europe and the People Without History,* ob. cit., p. 385 [trad. it. *L'Europa e i popoli senza storia.* Bologna: Il Mulino, 1990, p. 536].

131. Se trata de la *Frazer Lecture* dictada en Liverpool en mayo de 1982 (*Captain*

de la más famosa de estas conferencias era un evento que había llamado mucho la atención del imaginario europeo en la segunda mitad del siglo XVIII: la muerte del Capitán Cook, asesinado el 14 de febrero de 1779 en Kealakekua, en la isla de Hawai (la más grande del archipiélago homónimo), durante un pleito con lugareños. Como en una novela policial o en un procedimiento judicial, el objetivo de Sahlins era el de descubrir al culpable y sobre todo el móvil. A través de un minucioso análisis de los diarios de navegación y de otros testimonios dejados por los compañeros de Cook, Sahlins reconstruía antes que nada los «hechos», llegando hasta a indicar al aristocrático hawaiano de nombre Nuha como el mayor sospechoso de haber dado el golpe fatal. Pero una correcta reconstrucción cronológica, la verificación de los hechos, la identificación del asesino, advertía Sahlins, no eran suficientes para establecer si la muerte del capitán era de imputarse a una reacción de los isleños por los abusos de los marineros ingleses, como se consideraba comúnmente, o a otras causas. Para comprender qué fue lo que realmente sucedió era necesaria «una lectura antropológica de los textos históricos» que permitiese verificar si la percepción de los eventos hubiese sido la misma para los europeos y para los isleños.[132]

James Cook; or The Dying God) y de la *Distinguished Lecture* pronunciada en el mes de diciembre en ocasión del congreso anual de la American Anthropological Association (*Other Times, Other Customs: The Anthropology of History*). Antes de ser reimpreso en *Islands of History*, el texto de esta segunda conferencia había ya aparecido en *American Anthropologist*, LXXXV (1983), pp. 517-44.

132. Sahlins, «Captain James Cook», ob cit., en *Islands of History*, ob. cit., p. 106 [trad. it. cit., p. 93].

El indudable dato de partida proporcionado por los periódicos de abordo es que las naves de Cook entraron en la bahía de Kealakekua el 17 de enero de 1779, acogidas festivamente por la población local. Lo que los marineros ingleses no sabían —y de lo cual Sahlins, con la autoridad del antropólogo oceanista, informa en cambio al lector— era que con la aparición en el horizonte de las Pléyades, entre noviembre y diciembre, tenía inicio en la isla de Hawai el Makahiki, la celebración anual del renacimiento de la naturaleza. Con las Pléyades aparecía en el horizonte la vela blanca de Lono, el dios de la fertilidad exiliado durante los otros meses del año en el mítico país de Kahiki, el cual durante un largo ciclo ritual circunnavegaba en sentido horario la isla entera fecundando a su paso los varios distritos de su territorio. Después de treinta y tres días Lono escenificaba un falso combate con el rey de la isla y días después moría ritualmente. Una canoa llevaba sus restos a Kahiki, de donde regresaría después de pasado un año. Las velas de las naves de Cook se habían presentado en el horizonte hacia fines de noviembre, precisamente en los días en los cuales era esperada la llegada de Lono y antes de llegar a la bahía de Kealakekua habían costeado la isla de Hawai en sentido horario, precisamente como cada año hacía la imagen del dios exiliado. Estas y otras coincidencias, sostiene Sahlins, habían llevado a los isleños a identificar a Cook con Lono y era esta identificación la que explicaría la acogida festiva y los honores tributados al Capitán, que según los mismos testimonios de los ingleses habría sido «venerado como un dios». Cook había vuelto a partir el 4 de febrero, pocos días después de los finales de las celebraciones. En este punto, sin embargo, había sucedido un accidente. Una tempestad había

dañado una de las naves, obligando a los ingleses a regresar a la bahía. Esta vez la acogida fue hostil. El inexplicable regreso de Lono no traía fertilidad, sino representaba una ruptura del equilibrio cosmológico y un reto a la autoridad real. Era, en palabras de Sahlins, una «crisis mitopolítica»[133] que encontró su ineluctable solución en el asesinato de Cook. Un acto de revuelta a los ojos de los ingleses, un acto ritual, necesario para devolver el orden del cosmos, para los isleños.

Este ensayo, así como los otros estudios de «antropología de la historia» reunidos en 1985 en *Islands of History*, ha tenido un vasto eco no solo entre los antropólogos sino también entre los historiadores. Ninguno mejor que Cook ha encarnado las fuerzas expansivas de una Europa ya a la vigilia de la revolución industrial. La entrada de sus naves en la bahía de Kealakekua nos permite captar el momento inicial del contacto con una sociedad «periférica»,[134] y parecería obvio ver en su asesinato un primer intento de resistencia. Sahlins naturalmente no niega que la llegada del Capitán haya dado inicio al proceso de inserción de las Hawai en un «sistema mundo» dominado por Europa occidental. Es además un proceso que él mismo ha admirablemente documentado con una paciente investigación etnohistórica durante veinte años.[135] No obs-

133. Ibíd., p. 127 [trad. it. cit., p. 110].

134. En realidad Cook había llegado por primera vez a la isla de Hawai el 19 de enero de 1778, quedándose pocos días antes de zarpar hacia Norteamérica. La escasa importancia atribuida por Sahlins a esta primera visita le ha sido reprochada por sus críticos.

135. Véase P.V. Kirch y M. Sahlins. *Anahulu. The Anthropology of History in the Kingdom of Hawai*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1992.

tante, en *Islands of History* Sahlins se proponía demostrar que la versión proporcionada por los testigos europeos no era la única versión de cuanto había acaecido en las semanas que habían precedido la muerte de Cook, o de otros episodios de contacto entre europeos y poblaciones polinesias. Una lectura antropológica revelaba la que François Hartog, uno de los primeros historiadores en señalar la novedad e importancia de estos estudios de Sahlins, ha llamado una «codificacion paralela» de los mismos eventos.[136] Las diversas percepciones que los ingleses y hawaianos habían tenido de los hechos culminados con la muerte del Capitán, dejaban entrever dos diversos modelos historiográficos. Un modelo occidental que concebía el evento como único e irrepetible y un modelo hawaiano que consideraba en cambio los eventos como eminentemente repetibles, retornos cíclicos de acciones rituales percibidas como idénticas a los originales actos míticos. Más, en general, esta diversa interpretación indicaba que «lo empírico no es conocido simplemente en cuanto tal, sino en cuanto significado pertinente a la cultura», y, por lo tanto, que cada cultura «dispone de un propio modo de producción histórico distinto de los otros».[137]

A quince años de su publicación, se puede afirmar, sin lugar a dudas, que *Islands of History* ha sido el libro que con mayor fuerza evocativa ha sabido convencer a antropólogos e historiadores de que «no existe una historia dentro de la cual confluyan todas las historias particulares leídas a la luz de aquella, sino que existen

136. Véase F. Hartog, «Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire». *Annales E.S.C.*, XXXVIII (1983), p. 1260.

137. Sahlins, *Islands of History*, ob. cit., p. X [trad. it. cit., p. XII].

diferentes atribuciones de sentido a los eventos».[138] Hay que reconocer que Wolf había insistido en la pluralidad de los sujetos históricos. Sahlins, sin embargo, reconoce también una pluralidad de modos de pensar el pasado y subraya mucho más el rol de la cultura en el filtrado del dato empírico. Son posiciones que parecen confirmar la llegada de aquel «otoño de la historiografía occidental» anunciado por Frank Ankersmit en uno de los textos-clave de la teoría historiográfica posmodernista.[139] Este inminente ocaso es atribuido por Ankersmit a dos factores principales. El primero es la creciente conciencia de la imposibilidad de absolver la tarea que en 1824 Leopold von Ranke había asignado al historiador: averiguar «qué cosa ha realmente acaecido».[140] Retomando una metá-

138. Borutti y Fabietti, «Introduzione», ob. cit., p. 14.

139. Véase F.R. Ankersmit, «Historiography and Postmodernism». *History and Theory*, XXVIII (1989), p. 149.

140 .Esta definición de la tarea del historiador («er will bloss sagen, wie es eigentlich gewesen») fue formulada por Ranke en el Prefacio a su primera obra importante, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, aparecida en 1824 y vuelta a publicar medio siglo más tarde en *Sämmtliche Werken*, Leipzig: Dunder & Humblot, 1874 (donde, en la p. VII «sagen» es sustituido por «zeigen»). Es el caso de recordar que ya Aristóteles (*Poetica*, 9, 1451 a-b) había asignado al historiador la tarea de describir «hechos realmente acaecidos» (*ta ghenomena*). Quizás más importante es notar que sobre todo desde fines del siglo XIX el sentido de la famosa frase de Ranke ha sido seriamente tergiversado: el mismo término-clave *eigentlich* es bastante más cercano a «esencialmente» que no al «realmente» que se ha impuesto con el uso. Véase G.G. Iggers y K. Von Molke, «Introduction», en L. Von Ranke, *The Theory and Practice of History*, G.G. Iggers y K. Von Molke (eds.). Indianapolis-Nueva York: Bobbs-Merrill, 1973, pp. XIX-XXI.

fora de Tolstoi, Ankersmit compara la historia con un árbol. Mientras los historiadores «especulativos» habían buscado definir la naturaleza y forma del tronco, sus sucesores, los historiadores «científicos» discípulos de Ranke, se han interesado más sobriamente en las varias ramas, que parecen prestarse mejor a establecer lo que ha sucedido realmente. Convencidos de que las fuentes no conduzcan a una desconocida realidad histórica, sino más bien a otras interpretaciones del pasado, los historiadores posmodernistas prefieren ocuparse ahora solamente de las hojas, o sea de minúsculos fragmentos del pasado indagados con procedimientos literarios que producen narraciones «microhistóricas» entre ellas inconmensurables.[141] Pero el «otoño de la historiografía occidental» se debe en medida no menor a la transformada posición de Europa en el cuadro mundial a partir de 1945. «La historia de este apéndice del continente euroasiático no es más historia universal... el tronco de la historia occidental se ha vuelto parte de un entero bosque».[142]

Una instructiva demostración de la importancia lograda por las tesis de Sahlins al transformar la actitud de la antropología hacia la historia es proporcionada por un ensayo de John Davis de 1992, que abre una compilación de estudios antropológicos de varios autores, significativamente titulada *Other Histories.* No menos sig-

141. Ankersmit, «Historiography and Postmodernism», ob. cit., p. 151. Sobre el uso de la metáfora vegetal de parte de Tolstoi y Namier informa C. Ginzburg, «Microstoria: una o due cose che so di lei», *Quaderni storici,* XXIX (1994), p. 530-1, que contrasta la lectura posmodernista de la «microhistoria» ofrecida por Ankersmit.

142. Ankersmit, «Historiography and Postmodernism», ob. cit., p. 150.

nificativo es el título del ensayo: «History and the People Without Europe». Como sostiene el autor, este título quiere reconocer una deuda intelectual con Wolf, pero el orden de las palabras ha sido cambiado para atraer la atención sobre «otras posibilidades de historia», sobre otros modos de pensar el pasado.[143] El caso de Davis es emblemático de una orientación general de la antropología en dirección de un relativismo historiográfico veteado de posmodernismo. Unos doce años antes había propuesto como modelo la historia cuantitativa y positivista de Laslett y de Wrigley; ahora admitía que «nosotros los antropólogos europeos tenemos la tendencia a concebir la historia como una relación de 'lo que realmente ha sucedido' y a considerar con recelo a las otras relaciones del pasado que hablan de eventos que podrían no haber sucedido nunca... o podrían haber sucedido diversamente de cuanto [los nativos] nos cuentan».[144] Hay que observar, sin embargo, que este reconocimiento de la existencia de «historicidades diferentes», para usar la expresión de Sahlins, no es completo ni incontrovertible y que objeciones y disensos no reflejan necesariamente prejuicios eurocéntricos. Es singular, por ejemplo, que precisamente en 1992, mientras un importante antropólogo occidental como Davis subrayaba las diferencias entre la tradición historiográfica europea y las «historias otras», un antropólogo no occidental, Gananath Obeyesekere —profesor en Princeton, pero originario de Sri Lanka— haya publicado un volumen que ataca en

143. J. Davis, «History and the People Without Europe», en *Other Histories*, ob. cit., p. 14.
144. Ibíd., p. 26.

todos los frentes los argumentos presentados por Sahlins en relación con las causas de la muerte del Capitán Cook.[145]

Las críticas de Obeyesekere son esencialmente dos. En primer lugar ha sostenido que la reconstrucción ofrecida por el antropólogo norteamericano contiene errores de hecho, omisiones y forcejeos interpretativos. Sahlins había buscado convencer a sus lectores que la identificación de Cook con Lono había sido posible antes que nada por una «serie de espectaculares coincidencias».[146] Esta serie de coincidencias sería en realidad el producto espurio de un uso selectivo de la documentación, de la cual habrían sido extraídos solamente aquellos eventos y aquellos comportamientos de los ingleses que podían en algún modo empalmar con las secuencias y con los gestos rituales del Makahiki.[147] Sahlins había además sugerido que la identificación con Lono había sido favorecida por el hecho de que en Polinesia el mito no era solamente una relación del pasado, sino también una guía para la acción. Las situaciones arquetípicas y las experiencias de antiguos héroes eran continuamente puestas en práctica nuevamente por los vivientes, que renovaban aquellas situaciones y se identificaban con aquellos héroes. En *Islands of History*, Sahlins había querido contraponer al «desencantado utilitarismo de nuestra conciencia histórica» aquella que había definido «la mito-praxis de los pueblos

145. G. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Una segunda edición ha aparecido, con el mismo editor, en 1997. Las citas reportadas más abajo se refieren a esta segunda edición.

146. Sahlins, *Islands of History* cit., p. 125 [trad. it. cit., p. 109].

147. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, ob. cit., pp. 66-73.

polinesios»: un modo radicalmente diferente de pensar el pasado, de vivir el presente y de ver el futuro, una diversa filosofía de la historia.[148] Era una contraposición que retomaba la distinción propuesta algunos años antes por el propio Sahlins entre la «razón práctica» del Occidente y la «razón simbólica» de las poblaciones con las cuales el Occidente se había encontrado y chocado.[149] La segunda crítica que Obeyesekere dirige a Sahlins se refiere precisamente a esta contraposición, que le parece una peligrosa reencarnación de la teoría de la «mentalidad primitiva» de Lévy-Bruhl.[150] Una excesiva desenvoltura en el oponer (también con un fácil juego de palabras) «the West» y «the Rest» había sido ya reprochada a Sahlins por antropólogos occidentales.[151] Pero esta vez la crítica tiene un significado y un peso diverso, viniendo de un antropólogo originario de un país del «resto» del mundo. En su libro, Obeyesekere sostiene la universalidad de la racionalidad práctica y niega que los hawaianos hayan podido realmente identificar a Cook con una divinidad. La convicción que Cook hubiese sido venerado por los polinesios como un dios estaba ya consolidada en Europa a fines del siglo XVIII y su presunta divinización no es más que uno de los muchos casos en los cuales un conquistador europeo habría sido confundido con una divinidad proveniente de lejos. Es esto, según Obeyesekere, el verdadero mito: una construcción ilusoria que habría acompañado a los europeos en

148. Sahlins, *Islands of History* cit., p. XI [trad. it. cit., p. XII].

149. M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1976.

150. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, ob. cit., pp. 15-22.

151. Fabian, *Time and the Other*, ob. cit., pp. 137-9.

su proceso de expansión, reforzando el sentido de superioridad del hombre blanco.

Estas duras críticas a uno de los libros más influyentes de los últimos dos decenios han suscitado un áspero debate. A tal debate han participado numerosos estudiosos, pero los principales protagonistas han sido todavía Sahlins, que en 1995 ha publicado un nuevo libro en el cual a una puntillosa defensa de sus tesis acompaña menospreciantes juicios sobre el adversario y Obeyesekere, que ha replicado en 1997 con un largo ensayo dedicado a «desahlinizar» la antropología.[152] La disputa ha asumido tonos inusitadamente encendidos y en más de una ocasión la vena polémica ha llevado a los dos principales contendientes a reducir los argumentos del antagonista a caricaturas de las tesis originarias. Esta animosidad, unida a las dificultades que el lector frecuentemente encuentra al seguir a Sahlins y Obeyesekere en terrenos muy especializados, ha ofuscado un poco el sentido de la entera controversia. En realidad, se trata de un debate que plantea cuestiones de gran importancia y que quizás mejor que otro saca a relucir algunos entre los más espinosos dilemas que la antropología histórica debe afrontar hoy y deberá siempre afrontar más en el futuro.

Acusando a Sahlins de haber manipulado la evidencia documental, Obeyesekere ha sostenido que «ni siquiera el más posmo-

152. M. Sahlins, *How «Natives» Think. About Captain Cook, For Example.* Chicago: The University of Chicago Press, 1995; G. Obeyesekere, «On De-Sahlinization», posfacio a G. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook.* Princeton: Princeton University Press, 1997², pp. 193-257. Sobre el debate véase sobre todo R. Borofsky, «Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins». *Current Anthropology,* XXXVIII (1997), pp. 255-65, y ahora también Kuper, *Culture,* ob. cit., pp. 190-200.

derno» de los historiadores o de los antropólogos puede pensar escribir un trabajo de etnografía histórica si es consciente de que los datos han sido inventados por él, son intangibles, o son simple ficción.[153] Una lectura antropológica de textos históricos no puede limitarse a imponer a la evidencia disponible esquemas interpretativos preconstituidos, descuidando una rigurosa crítica de las fuentes. «Yo no leo todos los textos del mismo modo; soy receloso de algunos y trato otros más seriamente, esforzándome en distinguir las fantasías, los chismes y las habladurías de los informes más atendibles de los testigos oculares».[154] A estas observaciones, Sahlins ha respondido acusando a su vez a Obeyesekere de realismo de baja calaña y de burdo empirismo. Sin embargo, leyendo su libro de 1995 nos damos cuenta de que las críticas de Obeyesekere lo han obligado a confrontarse mucho más con la documentación. Las largas notas a pie de página, abundantes hasta la pedantería de datos y citas, y los diecisiete apéndices a los cuales está confiada la minuta disección de los puntos más controvertidos parecen casi transportarnos a un siglo atrás, a la pompa de la historiografía positivista. Este retorno de Sahlins a los métodos de la «ciencia histórica» vuelve un poco pesada su brillante prosa y su lectura más fatigosa, pero está para indicar que la conciencia posmoderna de la inexistencia de una «inmaculada percepción»[155] no exime, por cuanto posible, de una verificación de los hechos, sobre todo cuando estos son luego invocados para sostener tesis de tan vasto

153. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, ob. cit., p. 60.
154. Ibíd., p. XVIII.
155. La expresión es del propio Sahlins, *Islands of History*, ob. cit., p. 147.

alcance como las planteadas por Sahlins en sus trabajos sobre la muerte del Capitán Cook.

El debate Sahlins-Obeyesekere tiene también el mérito de hacer reflexionar sobre los riesgos y sobre las consecuencias, frecuentemente imprevistas, de los esfuerzos cumplidos varias veces durante el siglo XX para sustraer las «historias de los otros» a lo que, con término posmoderno, se suele llamar *maître-récit*, una única narración que incorpora culturas diversas en un recorrido histórico dominado por Occidente. Estos intentos por demostrar la existencia de un pluralismo histórico e historiográfico se deben en gran medida a los antropólogos, desde los relativistas culturales norteamericanos de los años treinta hasta Sahlins. Ellos, sin embargo, como ha sido remarcado en un reciente artículo sobre posmodernismo y pueblos sin historia, no han tenido pleno éxito: «a los pueblos con y sin historia de Hegel hemos sustituido pensamientos científicos y salvajes, sociedades calientes y frías, *maître-récits* y narraciones locales, pero aquella profunda antinomia permanece y reaparece, indeseado huésped, en los momentos menos oportunos, volviendo vanos nuestros esfuerzos de comprender el mundo global en el cual vivimos».[156] En otras palabras existe el peligro que el proclamado pluralismo se resuelva de hecho en un dualismo: la noción misma de «historias de los otros» no puede más que sonar eurocéntrica a quien, como Obeyesekere, no es hijo de Occidente. Su polémica con Sahlins muestra claramente que él prefiere, en todo caso, hablar de una «historia de los otros» —una

156. K.L. Klein, «In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People without History». *History and Theory*, XXIV (1995), p. 277.

historia de opresión compartida que hermana a los hawaianos con los cingaleses, los pone en guardia contra los mitos europeos de conquista y en última instancia hace que un estudioso originario de Sri Lanka pueda hablar de la cultura hawaiana con la autoridad del nativo—.

Uno de los aspectos centrales, y más delicados, de la controversia se refiere en efecto al problema de decidir quien tiene la autoridad —científica y moral— de erigirse como intérprete y portavoz de la cultura y de la historia de una población y en modo especial de una población no occidental. Tanto Sahlins como Obeyesekere son antropólogos y disponen por tanto de los mismos instrumentos conceptuales ofrecidos por su disciplina. Al proponer su interpretación de los hechos del febrero de 1779, el primero ha hecho valer su «autoridad etnográfica» de oceanista; en el rebatirla, el segundo ha en cambio reivindicado la autoridad que le atañe al indígena como portador de una particular cultura, y como heredero y continuador de una particular historia. A Sahlins esta reivindicación le ha parecido no solo teóricamente injustificada sino también moralmente dañina. Atribuyéndose el encargo de defensor de oficio de los hawaianos de ayer y hoy, Obeyesekere se habría en realidad sobrepuesto a sus voces, cancelándolas juntamente con su historia y su visión del mundo. Lo de Obeyesekere sería solamente «pop nativism»,[157] la bizarra pretensión de un cingalés de poseer un privilegiado conocimiento intuitivo del modo de pensar de los hawaianos gracias a una común subalternidad en relación de Occidente. Pero el problema de la autoridad existe.

157. Véase Sahlins, *How «Natives» Think*, ob. cit., pp. 60-61.

Como ha escrito precisamente un antropólogo hawaiano que intervino en el debate, en las nuevas naciones del mundo surgidas después de la segunda guerra mundial, se han formado estudiosos indígenas. Una vez que ellos hayan adquirido suficiente experiencia y autoridad, «la tradición de extranjeros occidentales que conversan con informantes indígenas podrá convertirse en obsoleta».[158] Según algunos esto marcará «la transición del pasado de la antropología a un futuro en el cual antropólogos que representan las propias culturas conversarán útilmente entre ellos».[159] Según otros, más pesimistas, el debate entre Sahlins y Obeyesekere deja presagiar un futuro en el cual cada cultura —o, más probablemente, cada estado— levantará barreras nacionalistas que convertirán el diálogo difícil o imposible.[160]

La controversia sobre la muerte y sobre la apoteosis del Capitán Cook se inserta en un vasto proceso de «reapropiación» del pasado de parte de los pueblos que por largo tiempo han sido considerados sin historia y es un síntoma revelador de las tensiones que lo recorren. «En cuanto disciplinas académicas», ha sido justamente observado, «la antropología y la historia, en África como en el Pacífico, están destinadas a entrar en tensión con las imágenes y las representaciones de sí, de la propia tierra y de la propia historia que los sujetos de los cuales se interesan han creado, ahora como en el pasado».[161] Se puede estar de acuerdo sobre la nece-

158. H.K. Kane, «Comment to Borofsky». *Current Anthropology*, XXXVIII (1997), p. 267.

159. Ibíd.

160. Borofsky, «Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins», ob. cit., p. 263.

161. A. Bellagamba, «Introduzione», en *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradi-*

sidad de abandonar el *maître-récit* y por tanto de re-escribir la historia, mucho menos sobre las preguntas de plantear al pasado, sobre los criterios a seguir en la investigación, sobre el uso que de los conocimientos históricos se considera justo o conveniente hacer. Reapropiarse del pasado significa también afirmar una posesión de un recurso de evidente importancia estratégica y política. Los críticos posmodernistas de la historiografía tradicional han sostenido no solo que el estudio del pasado tiene necesariamente su propio centro en el presente, del cual recoge cuestiones y perspectivas, sino que el pasado mismo es una creación del presente. Se trata obviamente de un fenómeno general, pero es comprensible que en estos últimos decenios hayan sido África, Oceanía y otras partes del mundo no occidental los que ofrezcan ejemplos particularmente vistosos de «creación del pasado».[162]

El creciente interés por la historia como instrumento de legitimación y deslegitimación de la actualidad pone un interrogante sobre el futuro de la antropología histórica. Está bien remarcar que un interés similar no es nuevo para la antropología. Hace medio siglo Evans-Pritchard había distinguido entre dos diversas historias. La historia «verdadera» investigada por los historiadores y aquella de la cual se habían ocupado los antropólogos funcionalistas, la historia que era «parte de la tradición consciente de una población y operante en su vida social». Evans-Pritchard había invitado a la antropología a no limitarse a estudiar solamente esta

zioni in Africa e in Oceania. A. Bellagamba y A. Paini (eds.). Turín: Paravia Scriptorium, 1999, p. 27.

162. Véanse los textos útilmente reunidos en *Costruire il passato*, ob. cit.

segunda forma de historia, desde el momento en que un cuidadoso estudio del pasado era indispensable para una mejor comprensión del presente. Los historiadores posmodernos invitan hoy a invertir la dirección de la flecha causal y a tomar conciencia de que no es el pasado el que va a determinar y explicar el presente, sino más bien el presente, sus preocupaciones y sus sensibilidades, a crear el pasado. Es un retorno inesperado y ciertamente bastante paradójico respecto de las ideas que Malinowski profesaba ya en el periodo entre las dos guerras mundiales, cuando afirmaba que para el antropólogo es importante solamente «la historia que sobrevive» y que el pasado transforma funcionalmente las exigencias del presente y es por tanto «construido». Son ideas que en la investigación y en la reflexión antropológica han tenido amplio y continuo curso por todo el siglo XX y a las cuales obviamente les corresponden pleno derecho de ciudadanía en el territorio de la antropología histórica. Pero ¿se debe presumir que la propia antropología histórica se concentrará casi exclusivamente en el estudio de la creación y del uso instrumental del pasado? Es una respuesta que vendrá con el nuevo siglo. Sin embargo hay razones para temer que tal elección representaría un empobrecimiento. Este libro ha buscado mostrar cómo los contornos generales de una historia desconocida, la de los «pueblos perdidos» de Europa, han vuelto a emerger aplicando a la documentación dejada por el pasado técnicas cuantitativas que han proporcionado una reconstrucción lo más «objetiva» posible de sus modos de vida, también más allá de la percepción inmediata de los que en aquel pasado estaban inmersos. Sobre todo gracias a la inspiración de la antropología, el pasado ha sido, sin embargo, investigado también para

sacar nuevamente a relucir la percepción de los actores, sus creencias, sus estrategias frecuentemente destinadas al fracaso. Esta línea de investigación ha hermanado estudios realizados sobre poblaciones europeas a trabajos como aquellos, aun tan diversos entre ellos en las premisas y en los resultados como los de Sahlins y de Obeyesekere. La tarea fundamental e irrenunciable de la antropología ha sido desde sus inicios buscar comprender a seres humanos lejanos en el espacio. Análogamente, la tarea que la antropología histórica se ha propuesto ha sido aquella de comprender los comportamientos y las creencias de seres humanos lejanos en el tiempo. Estudiar el pasado en función del presente no es operación ilegítima, es cuanto los antropólogos hacen desde hace casi cien años. Sin embargo, es necesario no olvidar que, para una antropología histórica, esto conlleva inevitablemente el riesgo de anacronismos y por tanto de fatales distorsiones subordinando, para usar la expresión de Ginzburg, el «respeto a los muertos» a las pasiones de los vivos.[163]

163. Véase K. Luria y R. Gandolfo, «Carlo Ginzburg: An Interview». *Radical History Review,* XXV (1986), p. 106.

Bibliografía

La única introducción sistemática a la antropología histórica es el libro de Gert Dressel, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, publicado en 1996 por el editor vienés Böhlau. Es una obra escrita desde el punto de vista del historiador y se dirige principalmente a un público centroeuropeo. En italiano, todavía útil aunque un poco antiguo es el volumen editado por Gavino Musio, *Storia e antropologia storica*, Armando, Roma 1993, que recoge las contribuciones más significativas emergidas de una serie de seis encuentros llevados a cabo en la Universidad de Florencia entre 1982 y 1990 (intervenciones de Franco Cardini, Zefiro Ciuffoletti, Marcello Fantoni, Riccardo Fubini y otros). Los tres capítulos iniciales, del propio Musio y Enzo Ruffaldi, ofrecen un encuadramiento de las relaciones entre antropología e historia. Ricos en perspectivas y (especialmente el segundo) de indicaciones metodológicas son también dos volúmenes fruto de convenios promovidos por la Sezione di Antropologia Storica del Aisea, la Associazione Italiana di Scienze Etno-Antropologiche: *Antropologia*

storica. Materiali per un dibattito, editado por Gilberto Mazzoleni, Adriano Santiemma y Vito Lattanzi, Euroma, Roma 1995, y el recientísimo *Fare antropologia storica. Le fonti*, editado por Elisabetta Silvestrini, Bulzoni, Roma 1999. De corte diferente es otro reciente volumen, *Fra antropologia e storia*, editado por Silvana Borutti y Ugo Fabietti, Mursia, Milán 1998, que presenta una serie de ensayos originales en los cuales cinco eminentes antropólogos (Francis Affergan, Maurice Bloch, Mondher Kilani, Francesco Remotti, Valerio Valeri) y un historiador de Grecia antigua (Claude Calame) enfrentan los temas de la memoria y de las formas de temporalidades que subyacen a cualquier narración histórica. Entre las revistas que se ocupan de antropología histórica hay que señalar sobre todo *History and Anthropology*, fundada en 1985 e inicialmente dirigida por François Hartog, Sally Humphreys y Nathan Wachtel, y *Historische Anthropologie*, fundada en 1993 y dirigida por Richard van Dülmen, Alf Lüdtke, Hans Medick y Michael Mitterauer. Menos conocida es otra revista en lengua alemana, *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, publicada a partir de 1992 por el Interdisciplinäres Zentrum für Historische Anthropologie de la Freie Universität de Berlín. A estas revistas especializadas es obviamente necesario añadir aquellas de carácter más general que desde hace decenios se ocupan asiduamente de las relaciones entre antropología e historia, como los *Annales* (que desde 1994 han transformado su subtítulo de *Economies, Sociétés, Civilisations* en *Histoire, Sciences Sociales*), *Comparative Studies in Society and History*, *Geschichte und Gesellschaft*, *Journal of Interdisciplinary History*, *Past and Present*, y en Italia, *Quaderni storici*.

En los últimos treinta años han conocido un notable desarrollo los estudios dedicados a la historia de la antropología. La revista más importante en este sector es *History of Anthropology*, fundada en 1983 por George Stocking, que propone con alguna irregularidad voluminosos números monográficos disponibles también como volúmenes singulares. Permanece instructiva una confrontación entre los dos trabajos que son unánimemente indicados como los prototipos de las orientaciones «presentista» e «historicista» en el campo de la historia de la antropología: el monumental libro de Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, Thomas Y. Crowell, Nueva York 1968 [trad. it. *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna 1971], y la compilación de ensayos de Stocking, *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, Nueva York 1968 [trad. it. *Razza, cultura e evoluzione*, Il Saggiatore, Milán 1985].

Las tesis sobre las relaciones entre antropología e historia formuladas por Evans-Pritchard entre 1950 y 1960 representan todavía hoy un importante punto de referencia. Los dos ensayos fundamentales («Social Anthropology: Past and Present», de 1950 y «Anthropology and History», de 1961) son ambos recogidos en Edward Evan Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, Faber and Faber, Londres 1962. Buena parte del ensayo de 1950 ha sido retomado por Evans-Pritchard en los capítulos centrales de su volumen *Social Anthropology*, Cohen and West, Londres 1951. Este volumen ha sido traducido al italiano con el título *Introduzione all'antropologia sociale*, Laterza, Bari 1971. Precedido de un amplio prefacio de Alberto M. Cirese, contiene en el apéndice la traducción italiana de «Anthropology and History». Sobre las tesis de

Evans-Pritchard y sobre las reacciones por ellas suscitadas, se lee con provecho la introducción de Vittorio Lanternari a la edición italiana del otro volumen publicado por Evans-Pritchard en aquellos años, *The Sanusi of Cyrenaica*, Clarendon Press, Oxford 1949 [trad. it. *Colonialismo e resistenza religiosa nell'Africa settentrionale. I Senussi della Cirenaica*, Edizioni del Prisma, Catania 1979].

El tratado pionero de Jan Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren 1961 [trad. it. *La tradizione orale. Saggio di metodologia storica*, edición puesta al día con un nuevo ensayo del autor, Officina, Roma 1977] constituye un texto basilar ya sea para la historia africana como para la historia oral. Hay que recordar que Vansina más tarde ha retornado a los temas afrontados en su estudio de 1961 en otro trabajo de carácter principalmente metodológico: *Oral Tradition as History*, University of Wisconsin Press, Madison 1985. Una visión puesta al día sobre los desarrollos de la historia africana es ofrecida por el reciente volumen editado por Alice Bellagamba y Anna Paini, *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e in Oceania*, Paravia Scriptorium, Turín 1999. Para la historia oral, que ha conocido en los años setenta su estación más rica de promesas, permanecen útiles algunas compilaciones de ensayos aparecidas en aquel periodo: *Fonti orali: antropologia e storia*, editado por Bernardo Bernardi, Carlo Poni y Alessandro Triulzi, Franco Angeli, Milán 1978; *Storia orale*, editado por Luisa Passerini, Einaudi, Turín 1977; y el número 35 (1977) de *Quaderni storici*, dedicado a *Oral history: fra antropologia e storia.*

El estudio de la brujería ha representado uno de los primeros y más proficuos lugares de encuentro entre antropología e historia.

La literatura antropológica sobre magia y brujería está dominada por la clásica monografía de Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Oxford 1937 [trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Franco Angeli, Milán 1976]. Para seguir el precedente debate antropológico se recomienda la antología *Magia e civiltà*, editada por Ernesto De Martino, Garzanti, Milán 1962, que propone textos de Frazer, Durkheim, Freud, Lévy-Bruhl, Malinowski y otros, acompañados por incisivos comentarios del editor. El emerger de un «nuevo paradigma» histórico-antropológico en el estudio de la brujería se debe sobre todo a la publicación de tres libros: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* de Carlo Ginzburg, Einaudi, Turín 1966; *Witchcraft in Tudor e Stuart England* de Alan Macfarlane, Routledge and Kegan Paul, Londres 1970; y *Religion and the Decline of Magic* de Keith Thomas [trad. it. *La religione e il declino della magia*, Mondadori, Milán 1985]. Ensayos importantes de Macfarlane y de Thomas se encuentran en el volumen colectivo *Witchcraft Confessions and Accusations*, editado por Mary Douglas, Tavistock, Londres 1970 [trad. it. *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*, Einaudi, Turín 1980]. Ginzburg ha regresado a las cuestiones planteadas hace más de veinte años antes de los *Benandanti* en *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Turín 1989. Un amplio cuadro de las tendencias recientes en el estudio histórico de la brujería europea es proporcionado por *Witchcraft in Early Modern Europe*, editado por Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Se remontan a los años setenta los primeros intentos de parte de algunos antropólogos por integrar la investigación etnográfica

de campo con una sólida investigación histórica. Dos libros influyentes y todavía instructivos, ambos muy atentos a las relaciones entre centro y periferia al interior de procesos de formación del estado, son *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960* de Anton Blok, Blackwell, Oxford 1974 [trad. it. *La mafia di un villaggio siciliano, 1860-1960*, Einaudi, Turín 1986] y *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley* de John Cole y Eric Wolf, Academic Press, Nueva York 1974 [trad. it. *La frontiera nascosta*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994]. Como ejemplos de antropología histórica de orientación cuantitativa, ampliamente deudora de la demografía histórica, se pueden señalar los volúmenes de Raul Merzario, *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como, secoli XVI-XVIII*, Einaudi, Turín 1981; de Robert Netting, *Balancing on an Alp. Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*, Cambridge University Press, Cambridge 1981 [trad. it. *In equilibrio sopra un'alpe*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996]; de David Kertzer y Dennis Hogan, *Family, Political Economy, and Demographic Change. The Transformation of Life in Casalecchio, 1861-1921*, University of Wisconsin Press, Madison 1989 [trad. it. *Famiglia, economia politica e cambiamento demografico*, Il Mulino, Boloña 1991]; y de Pier Paolo Viazzo, *Upland Communities. Environment, Population and Social Structure in the Alps since the Sixteenth Century* [trad. it. *Comunità alpine*, Il Mulino, Boloña 1990]. El más conocido y discutido ejemplo de Antropología histórica «interpretativa» es en cambio el volumen de Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Basic Books, Nueva York 1984 [trad. it. *Il grande massacro dei gatti ed altri episodi di storia culturale francese*, Adelphi, Milán 1988]. Una tercera vía, influenciada sobre todo por los mo-

delos de la antropología social transaccionalista, ha sido recorrida por Giovanni Levi en su libro *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Einaudi, Turín 1985, que pone en guardia contra los peligros ya sea de la historia cuantitativa como de la historia interpretativa inspirada en las propuestas teóricas de Clifford Geertz. Las potencialidades del método de «reconstitución total» nominativa utilizado por Levi han sido plenamente demostradas por David Sabean en sus dos estudios *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, y *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

En los últimos veinte años se han multiplicado las investigaciones que se refieren a reconstruir el pasado de aquellas poblaciones no europeas que por largo tiempo han sido consideradas «sin historia». Los dos textos fundamentales, cada uno inspirador de líneas de investigación en muchos casos divergentes, son *Europe and the People Without History* de Eric Wolf, University of California Press, Berkeley 1982 [trad. it. *L'Europa e i popoli senza storia*, Il Mulino, Boloña 1990] y *Islands of History* de Marshall Sahlins, The University of Chicago Press, Chicago 1985 [trad. it. *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*, Einaudi, Turín 1986]. La publicación de este último volumen, y en particular la interpretación ofrecida por Sahlins acerca de las causas de la matanza del Capitán Cook en las islas Hawai en 1779, ha suscitado un importante debate sobre el problema de la existencia de racionalidades e historicidades diversas. En su volumen *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press, Princeton 1992, el antropólogo cingalés Gananath Obeyesekere ha áspe-

ramente criticado la posición de Sahlins, el cual ha replicado con no menor aspereza en *How «Natives» Think. About Captain Cook, for Example*, The University of Chicago Press, Chicago 1995 [trad. it. *Capitan Cook, per esempio,* Donzelli, Roma 1997].

Índice onomástico

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

